Egídio Romano

SOBRE O PODER ECLESIÁSTICO

Tradução
CLÉA PITT B. GOLDMAN VEL LEJBMAN
LUlS A. DE BONI

Introdução
LUÍS A. DÉ BONI

VOZES
Fetrópolis
1989

SOBRE O PODER ECLESIÁSTICO
Coleção "Clássicos do Pensamento Político"

Egídio Romano (±1247-1316) é o mais "metafísico" de todos os filósofos políticos da Idade Média. Aluno de Tomás de Aquino, preceptor de Filipe o Belo, superior geral dos Agostinianos, arcebispo primaz da Aquitânia e conselheiro de Bonifácio VIII, viu-se envolvido pelos acontecimentos da época. **Sobre o Poder Eclesiástico** é sua tomada de posição na qüerela entre Bonifácio VIU e Filipe o Belo. Ao rei, de um lado, interessava a afirmação da autonomia do poder temporal ante o espiritual e o reconhecimento da soberania de cada reino dentro de suas próprias fronteiras. De outro lado, no final de um período imperial, que se iniciara com Gregório VII e passara por Inocêncio III, Gregório IX e Inocêncio IV, o papa pretendia reafirmar o primado absoluto do próprio poder, situando a autoridade civil como mera executora de ofícios, para os quais fora instituída pela autoridade religiosa. Abraçando decididamente a causa pontifícia, Egídio compôs uma obra densa, em estilo repetitivo, na qual compilam-se, extemporaneamente,

todas as pretensões de poder dos grandes papas medievais. Mas no final há uma novidade que a primeira leitura nem sempre chega a perceber: sob vestes antigas o autor está compondo o primeiro tratado completo sobre o absolutismo renascentista.

Deixando de lado a inspiração aristotélico-tomista de uma ordem natural paralela à espiritual, Egídio vale-se de Agostinho, Bernardo, Dionfsio e Hugo de São Vítor para, dentro de um esquema neo-platônico, retirar todo o espaço autônomo do temporal, colocando-o sob a dependência do espiritual, que o institui e lhe determina os limites.

Consequente com as premissas enunciadas, coloca o sumo pontífice no ápice de uma pirâmide, unificando nele todas as formas de poder, tanto as eclesiásticas — que o papa exerce pessoalmente —, como as civis —que são exercidas por sua ordem.

Por fim, acaba transformando a noção de domínio em um conceito religioso, enquanto o sacramento do batismo é secularizqdo, funcionando como fundamento da ordem social. Com isso, sua tentativa de sacralizar o poder termina mundanizando a Igreja.

(c) 1989, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Brasil

Coleção *Clássicos do Pensamento Político*

CONSELHO EDITORIAL *fOz?*

Presidente
Neylor José Tonin

Membros do Conselho
Octavio Ianni
Maurício Tragtemberg
José Cavalcanti Souza
Maria Lígia Prado
Luís A. De Boni
Maria Helena Capellato
Marco Aurélio Nogueira

Secretário
José Cardonha

Diagramação
Patrícia Florêncio

ISBN 85.326.0044-1

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Egldio, Romano, 12437-1315
E23s Sobre o poder eclesiástico / Egldio Romano; tradução Cléa Fitt B. Goldman Vel Lejbman, Luiz S. De Boni; introdução Luís A. De Boni. — Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

(Clássicos do pensamento político; 7).

1. Poder (Teologia). 2. Autoridade (Religião) — Igreja Católica. 3. Papa — Poder temporal. I. Título. II. Série.

240 páginas.

CDD — 262.13
262.6
CDU — 262.13
89-0853 262.8

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO — Egídio Romano e o "De Ecclesiastica Potestate" (de Luis A. De Boni), 9
1. A vida — A obra, 11
2. O De Ecclesiastica Potestate, 13
3. As duas ordens do mundo e o espaço do Estado, 14
4. O poder espiritual institui o temporal, 16
5. A origem e a legitimidade do poder, 17
6. A relação entre os poderes — O domínio, 19
7. O sumo pontífice como ápice do poder, 21
8. O batismo como fundamento da ordem social, 23
9. Conclusão, 25
Notas, 26
Bibliografia, 29

SOBRE O PODER ECLESIÁSTICO

LIVRO I

Cap. I — Prólogo: Para que não sejamos ignorados pelo Senhor, não devemos ignorar o poder do sumo pontífice, 37
Cap. II — O sumo pontífice possui tanto poder que ele é aquele homem espiritual que julga tudo e não é julgado por ninguém, 38
Cap. III — O sumo pontífice tem tanto poder que ele é aquele poder sublime, ao qual toda alma deve sujeitar-se, 41
Cap. IV — A autoridade espiritual tem poder de instituir a autoridade terrena e, se a autoridade terrena não for boa, a autoridade espiritual poderá julgá-la, 44

Cap. V — Quatro razões pelas quais a autoridade sacerdotal é superior e mais digna que qualquer autoridade real, 46
Cap. VI — O poder sacerdotal, não só quanto à dignidade, mas também quanto ao tempo, é superior e anterior ao poder régio, 50
Cap. VII — Assim como no homem há dupla substância, corpo e espírito, e assim como deve haver duplo alimento, corporal e espiritual, assim também é de se admitir duplo gládio, um dos quais deve sujeitar-se ao outro, 55
Cap. VIII — De que modo estes dois gládios se conservam por uma certa excelência numa só e mesma pessoa, a saber, no sumo pontífice, 60
Cap. IX — Convem à Igreja ter o gládio material, não para uso, mas à disposição, e ter assim tal gládio é de maior perfeição e de excelência superior, 64

LIVRO II

O PODER DA IGREJA EM RELAÇÃO ÀS COISAS CORPORAIS

Cap. I — É lícito à Igreja e a todos os clérigos ter coisas temporais, 71
Cap. II — Solucionam-se as sentenças do Evangelho, que parecem contrárias ao que nos propomos, afirmando que não é lícito aos clérigos possuir bens temporais, 74
Cap. III — Solucionam-se sentenças e autoridades do Antigo Testamento segundo as quais não seria lícito aos clérigos possuir bens temporais, 80
Cap. IV — Todas as coisas temporais colocam-se sob o domínio e o poder da Igreja e, principalmente, do sumo pontífice, 83
Cap. V — O poder régio é constituído através e pelo poder eclesiástico e é ordenado em função e a serviço do eclesiástico. Por isso fica mais claro como as coisas temporais estão colocadas sob o domínio da Igreja, 90
Cap. VI — O poder terreno, seja porque é mais particular, seja porque é o que prepara a matéria, seja também porque atinge mais remotamente a perfeição, de per si e secundariamente sujeita-se com todo direito e razão ao poder espiritual, 96
Cap. VII — Todo domínio em que entra justiça, quer seja de coisas, quer de pessoas, quer seja útil, quer potestativo, só pode existir sob a Igreja e através da Igreja, 105
Cap. VIII — Ninguém é digno da herança paterna, se não for servo e filho da Igreja, e se através dela não for digno da herança eterna, 110
Cap. IX — Embora não haja poder que não venha de Deus, contudo ninguém é digno de qualquer poder se não se tornar digno sob a Igreja e através dela, 116

Cap. X — Em todas as coisas temporais a Igreja tem o domínio universal, enquanto os fiéis podem ter de direito e com justiça o domínio particular, 121
Cap. XI — Os infiéis são indignos de toda a posse e domínio e de qualquer poder, 131
Cap. XII —A Igreja tem em todas as coisas temporais um domínio superior, enquanto que os outros só podem ter um domínio inferior, 135
Cap. XIII — Por que há somente dois gládios e em que sentido estes dois gládios deve ser tomados, 145
Cap. XIV — Como há dois gládios na Igreja, por cinco causas o gládio inferior não é supérfluo, pelo fato de existir o superior, mas os dois decoram e ornam a Igreja militante, 163
Cap. XV — Trata-se mais claramente como os dois gládios que há na Igreja se adaptam aos dois gládios referidos no Evangelho, 171

LIVRO III

Cap. I — Foi dito que a Igreja tem domínio universal nas coisas temporais. Como, pois, se deve entender, que não é de rigor do direito, que do juiz civil se apele ao papa?, 177
Cap. II — A Igreja tem sobre as coisas temporais um domínio universal. Como se deve entender que o sumo pontífice não quer perturbar a jurisdição dos reis, e que não cabe à Igreja, mas aos reis, julgar a respeito das posses?, 184
Cap. III — A razão persuade, as coisas materiais e naturais manifestam e o governo divino prova de que modo o sumo pontífice deve comportar-se acerca das coisas temporais, 191
Cap. IV — Se todas as coisas temporais estão sob o domínio da Igreja, como se deve entender o que diz Inocêncio III que, "considerando certos motivos, exercemos casualmente a jurisdição temporal"?, 196
Cap. V — Se as coisas temporais se tornam espirituais ou se anexam às espirituais ou, ao contrário, se as espirituais ficam anexas às temporais, são casos especiais, nos quais a Igreja deve exercer especialmente jurisdição temporal, 202
Cap. VI — Em qualquer pecado criminal a Igreja pode repreender qualquer cristão e, baseada nisso, exercer jurisdição temporal que cabe principalmente à Igreja, quando o litígio de coisas temporais contraria a paz e quando as alianças de paz foram firmadas com juramento, 209
Cap. VII — Tanto da parte das coisas temporais, como se referiu acima, como da parte do poder terreno, como se mostra neste capítulo, como também da parte do poder eclesiástico, como se demonstrará no capítulo seguinte, podem-se tirar casos

especiais, devido aos quais o sumo pontífice trata de coisas temporais, 212

Cap. VIII — Casos especiais da parte do poder eclesiástico, nos quais cabe à Igreja exercer jurisdição nas coisas temporais, 218

Cap. IX — O que é a plenitude do poder. A plenitude do poder encontra-se no sumo pontífice, 223

Cap. X — No sumo pontífice há a plenitude do poder, contudo no céu não há tal plenitude. Por que então se diz que o poder dele é celeste?, 228

Cap. XI — Se reside no sumo pontífice a plenitude de poder, como se deve entender a afirmação de Hugo, que por piedosa devoção dos fiéis foram concedidas às igrejas certas coisas temporais?, 232

Cap. XII — Na Igreja há tanta plenitude de poder que o poder dela é sem peso, número e medida, 237

Introdução

EGÍDIO ROMANO E O "DE ECCLESIASTICA POTESTATE"

1. A VIDA — A OBRA

Egídio Romano, como o diz o próprio nome, nasceu em Roma, entre 1243 e 1247. O nome "Colonna", que por vezes lhe é dado, provém, quase com certeza, de um bairro local, e não da nobre família tão envolvida nos negócios eclesiásticos.

Muito jovem ainda entrou para a ordem dos Agostinianos. Por volta de 1260 encontra-se em Paris, como estudante. Entre 1269 e 1272 foi aluno de Tomás de Aquino. Pouco antes da conclusão de seus estudos universitários, em 1277, aconteceu a célebre condenação das 219 teses por parte do bispo local, Estêvão Tempier. A condenação, apressada e com um elenco um tanto desordenado, visava primordialmente ao aristotelismo ortodoxo, por vezes muito influenciado por Averróis. No rol, algumas teses de Tomás de Aquino estavam também incluídas.

Egídio não hesitou em tomar a defesa do mestre, já falecido, e criticou de público o bispo. Este, em resposta, censurou-lhe oficialmente diversas proposições, ao todo 51, apresentadas por um grupo de professores, e solicitou aos professores o exame da obra de Tomás de Aquino, pois pretendia corrigi-la. Egídio ridicularizou a petulância dos mestres e, sabendo que entre as doutrinas tomistas a serem condenadas encontrava-se a da unidade das formas, não apenas defendeu Tomás, mas contra-atacou, publicando o *Liber contra gradus et plurálitatem formarum* e acusando a posição de Tempier de contrária à fé católica. Intimado, recusou retratar-se. Pouco depois era excluído da universidade, sem haver concluído os estudos.

A partir de 1281 ocupou vários cargos na ordem dos Agostinianos, chegando ao posto de vigário-geral da mesma em 1285. Neste ano dispôs-se a rever as antigas posições e, munido de uma carta do papa Honório IV, que o recomendava ao novo bispo de Paris, regressou à universidade e pôde concluir seus estudos. Esta atitude de sacrificar as idéias à carreira haveria de repetir-se.

Tendo retomado a Paris no auge da disputa entre o clero secular e as ordens mendicantes, embora fosse religioso, tomou o partido dos seculares, opondo-se aos privilégios concedidos por Martinho IV a franciscanos e dominicanos. Porém, em 1290, quando o legado pontifício, cardeal Benedetto Gaetani — futuro papa Bonifácio VIII — interveio na universidade, Egídio reviu suas posições e, como recompensa, recebeu a cátedra que ficara vaga com a cassação de Henrique de Gand, padre secular.

Famoso entre todos os mestres, seu nome chamou a atenção de Filipe III de França que lhe confiou o cargo de preceptor do herdeiro, Filipe, o Belo. Nesta condição escreveu o *De regimine Principum,* o livro político mais lido na Idade Média, com tradução mesmo para o hebraico e o português, e editado várias vezes até os inícios do século XVIII. Morto o rei, os mestres parisienses delegaram a Egídio a honra de saudar o novo monarca às portas da cidade.

Ainda em vida sua doutrina foi elevada à categoria de ensinamento oficial da ordem. Em 1292 foi eleito superior geral dos Agostinianos. Em 1295 Bonifácio VIII nomeou-o bispo de Bourges e primaz da Aquitânia, cargo para o qual, provavelmente, foi indicado pelo rei. Na diocese corrigiu abusos, reformou os costumes, reorganizou a administração e escolheu diversos vigários que o substituíam nas numerosas ausências.

Amigo do rei e do papa, viu-se arrastado à polêmica durante a disputa entre ambos.[1] Em guerra contra a Inglaterra, Filipe taxara os bens eclesiásticos, provocando protestos de Bonifácio. Foi o início de uma longa contenda que, ultrapassando os limites da pergunta sobre os impostos, questionou o âmbito da autoridade do papa e do rei, a relação entre os dois poderes e a própria instituição do poder. Egídio ficou decididamente do lado do papa, compondo na ocasião a obra *De ecclesiastica potestate.*

Morto Bonifácio VIII, o panorama político modificou-se em pouco tempo, e Egídio a ele se adaptou. Sob o pontificado do francês Clemente V, assistiu em Vienne (1311-1312) ao concílio no qual se suprimiu a ordem dos Templários, cuja casa, em Bourges, a seu pedido, foi doada aos Agostinianos.

Em 1315 realizou um sínodo provincial em sua diocese. No ano seguinte, em 22 de dezembro, veio a falecer na corte pontifícia, em Avinhão.

Escritor fecundo e talentoso, não possui o gênio de Tomás, seu mestre, nem de Duns Scotus, seu contemporâneo. Escreveu sobre os mais diversos temas. Trabalhos recentes elencam como autênticas 64 obras, e como duvidosas 62, das que lhe são atribuídas. Grande parte delas foi editada nos primórdios da imprensa. Se defendeu Tomás de Aquino contra os que pretendiam condená-lo, não foi contudo um simples repetidor. Seguindo seus próprios caminhos, desviou-se frequentemente do mestre e em sua síntese filosófico-teológica aproximou-se das correntes conservadoras do final do século XIII.

2. O DE ECCLESIASTICA POTESTATE

A serenidade acadêmica do pensamento político tomista foi posta à prova durante a disputa entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, e constatou-se de imediato que o grande legado se cindira irremediavelmente. Com o mesmo arsenal uns defendiam o papa, outros, o rei. Em um novo contexto histórico produziram-se então alguns textos de alto valor para o pensamento político, textos estes que, de um lado, são o prosseguimento de certos temas fundamentais do tomismo e, de outro, abrem caminho para as posições revolucionárias de Marsílio de Pádua e de Ockham.

Dentre todas as obras, a de Egídio é, certamente, a mais profunda. Não é um livro fluente; pelo contrário, a leitura é enfadonha. Os argumentos repetem-se, explicam e tornam a explicar, acabam por ser redundantes. O próprio autor percebeu o caráter iterativo de seu trabalho e procurou justificá-lo com a necessidade de fazer-se entender pelos espíritos simples (l. 1, c. 12; l. 2, c. 2). Outras vezes os procedimentos são pouco condizentes com as exigências da crítica moderna, à qual dão a impressão de pouca consistência ou de petição de princípio. Entretanto, trata-se de um livro que marcou época, "original em sua concepção e denso em seu conteúdo" (McIlwain, 249).

À primeira leitura pode-se talvez pensar que Egídio simplesmente retoma a disputa teórica da época das investiduras, com aqueles mesmos argumentos tantas vezes repetidos pelos medievais. Tal impressão é enganosa. Os argumentos e os exemplos são os mesmos, mas o mundo é outro: a questão posta não é mais a da relação entre o papa e o imperador dentro de uma única cristandade; trata-se agora de definir qual a relação entre o poder eclesiástico e o civil na constituição de novos estados soberanos; é necessário redefinir competências entre a autoridade religiosa supranacional e as autoridades civis nacionais que neste momento se afirmam. Se as roupas do *De ecclesiastica potestate* são velhas, estão puídas, e já mesmo carcomidas pelas traças que estavam destruindo a Idade Média, contudo não deixa de ser verdade que as longas questões sobre o poder, a soberania, o direito dos súbditos, a propriedade etc. estavam abrindo caminho para o debate sobre o estado moderno, e o renascimento. Não deixa também de ser verdade que Egídio "compôs o primeiro tratado completo sobre o absolutismo" (Scholz, XIIIs).

A data de redação situa-se entre fins de 1301 e agosto de 1302. Poucos meses depois, Bonifácio VIII tinha o livro ante os olhos ao redigir a bula "Unam sanctam" que, em suas linhas

gerais, e até em suas palavras, concorda com o *De ecclesiastica potestate.*[2] A edição crítica do texto foi providenciada por Richard Scholz, em 1929.

Comparado com o *De regimine principum*, escrito cerca de 20 anos antes, percebe-se uma acentuada mudança de interesse e, como forma de fundamentar esta mudança, surge um deslocamento no peso dado às fontes utilizadas.[3] A concepção filosófica aristotélico-tomista abre um amplo espaço à leitura teológica de Agostinho (41 citações), Dionísio (7 citações), Bernardo (5 citações) e Hugo de São Vítor (16 citações) que formam a espinha dorsal da obra. Aristóteles (e Pseudo-Aristóteles) é citado 30 vezes, mas seu pensamento, geralmente, ou é colocado dentro de esquemas neoplatônicos, ou serve apenas como ornamento, não sendo jamais contraposto a teorias que se lhe opõem.

Num debate em que, pela primeira vez, os juristas abeberados no Direito Romano assumiam posições proeminentes, Egídio, bom conhecedor do Direito, recusa as armas da jurisprudência, e modera o uso da Filosofia, para argumentar a partir do ponto de vista teológico. Se, com isto, a obra nem sempre enfrenta de forma direta a questão e pode até parecer que parte para um diálogo entre surdos, por outro lado ganha em profundidade e está abrindo caminho para a sobrevivência enquanto, transcendendo seu momento histórico, volta-se para problemas que constituirão parte substancial do pensamento político dos séculos seguintes.

3. AS DUAS ORDENS DO MUNDO E O ESPAÇO DO ESTADO

Com a introdução de Aristóteles no Ocidente, durante o século XIII, o pensamento cristão que se tornaria dominante — o tomismo — encontrou fundamentos teóricos para afirmar a existência de duas ordens no mundo dos homens. Uma ordem vem de cima para baixo, por determinação divina, e a ela deve o homem sujeitar-se para alcançar a salvação. Outra ordem tem um procedimento inverso: surge de baixo para cima, constitui-se a partir das decisões da vontade humana.

Esta segunda ordem é o reino da ação contingente, o campo da aplicação dos princípios genéricos da inteligência prática aos atos particulares não preceituados por Deus. Ao retomar a noção de homem como "zoon politikon", por exemplo, Tomás de Aquino está dizendo que no interior da natureza humana existe uma tendência que o leva à construção da sociedade, e que esta tendência se realiza não por uma revelação supra-racional da parte de Deus, mas pelo esforço e a decisão da razão dos homens.

Aristóteles, como todos os gregos — o que é lógico — não conheceu as duas ordens a que se refere Santo Tomás. Seu mundo é um mundo único, o da imanência; sua ordem é aquela que a natureza — a physis — colocou dentro dos seres e que os leva a tornar-se aquilo que os define. Se fala de Deus, motor não movido e inteligência de inteligência, usa para tanto o lume da razão natural e nada mais. Agostinho, o maior dos pensadores dos primeiros séculos cristãos, não recusou o saber pagão, mas incorporou-o a uma outra ordem, também única. Quando contrapõe a "nostra philosophia christiana" à filosofia pagã, está construindo um edifício monolítico, no qual a razão se encontra de todo envolvida pelo sopro da graça. Este é o arcabouço sobre o qual se montará a visão medieval do mundo pré-tomista, pela qual tanto se debaterá um conservador como são Boaventura.

Ante Aristóteles e Agostinho, Tomás percebe a necessidade de encontrar teoricamente o espaço para as duas ordens e, com isto, começa a traçar os caminhos dos tempos modernos. Como teólogo-filósofo cristão, concorda com Agostinho ao afirmar que o homem foi remido pela bondade de Deus; mas, sem renegar esta posição fundamental, percebe, melhor do que ninguém até então, que o drama da liberdade não se restringe só ao âmbito da salvação. Fora da ordem da redenção existe uma outra ordem, a da criação, boa em si mesma e acessível a todos os homens através do esforço da razão. O mesmo Deus que salva é o autor da natureza. Na ordem da criação, também nela, os homens podem praticar ações que são naturalmente boas; podem refletir sobre estas ações e compor um tratado de ética como o de Aristóteles; nela pode haver bens como o Estado, que é um verdadeiro Estado, capaz de dirigir-se pela justiça e de procurar a paz.

A patrística, aproveitando o legado do pensamento estóico e ignorando a proposta aristotélica, considerava o Estado como fruto do pecado. Se o homem não houvesse pecado, não haveria poder político, não haveria poder algum. Tomás, em seu otimismo, retomando Aristóteles, ao falar da natureza social do homem, está atentando para duas coisas: a) que a sociedade política é de ordem natural e, como tal, tem seu fundamento fora da ordem da redenção; b) que a sociedade política é exigência da natureza humana e, portanto, existiria mesmo que o homem tivesse permanecido no estado paradisíaco (Lagarde, 123).

Egídio Romano, embora discípulo e defensor de Tomás de Aquino, acabou não conseguindo manter a distinção entre as duas ordens e, num mundo pós-medieval, parece tentar incorporar os novos Estados dentro do velho projeto de Cristandade, dominado pelo que se convencionou chamar de "agostinismo

político". Seu tomismo, um quarto de século após a morte do mestre, involuiu teoricamente, perdendo não só o caráter de novidade, mas também o vigor que revolucionara o pensamento de uma época.

Trabalhando com um modelo neoplatônico, elaborado por Agostinho e Dionísio, não encontra espaço para um mundo de ações contingentes. O universo, em seu conjunto, torna-se um bloco sem descontinuidades espaciais, mas com graduações qualitativas, no qual os inferiores têm seu fim no que lhes é superior, e em cujo ápice encontra-se Deus, o Deus da revelação cristã. É uma lei da divindade, diz o autor citando Dionísio (l. 1, c. 4; cf. Dionísio. *De angelica hierarchia,* c. 10; PG 3, 273; cf. Hugo de São Vítor; PL 175, 1099), que, na ordem do universo, "as coisas inferiores sejam reduzidas às superiores passando pelas intermediárias". E tudo o que fugir deste esquema, escapa à ordem preestabelecida por Deus.

No século XIV, Egídio não pode negar um âmbito específico de ação do Estado, nem o direito à existência. O Estado é uma exigência da natureza, como diz a tradição aristotélico-tomista, à qual, porém, Egídio acrescenta: é exigência da natureza enquanto voltado para aquele que é o fim superior da natureza: a salvação do homem. Na realidade, não passa de um momento intermediário dentro de um ordenamento maior; é um degrau superior ao qual tendem necessariamente os homens, a fim de verem satisfeitas suas necessidades terrenas, mas não passa disto. O fim, para o qual tende, sequer o pode descobrir por si mesmo; encontra-o através da Igreja, instituída para conduzir a este fim e revelá-lo aos homens. Sem o ordenamento à Igreja, torna-se impossível pensar no Estado, seria o mesmo que abstraí-lo do universo.

Com isto a visão teleológica aristotélico-tomista fica totalmente invertida. Em vez da ordem dos fins, tem-se agora o fim das ordens: não há mais aquela ordem que se vai constituindo a partir do dinamismo intrínseco dos seres; sobra apenas a que lhes é imposta de fora e de cima.

4. O PODER ESPIRITUAL INSTITUI O TEMPORAL

Faz parte do patrimônio comum medieval afirmar que a autoridade religiosa, por referir-se à salvação, possui uma dignidade maior que a autoridade civil. Qualquer pensador medieval haveria também de aceitar como ponto pacífico que o rei, o imperador, bem como todo cristão deve ouvir o papa em questões

de fé. Desde o texto "Duo sunt quippe", do papa Gelásio, às vésperas do século VI, é doutrina comum no Ocidente que as questões de fé competem à alçada religiosa, não à civil.

Egídio reforça este ponto de vista, ao anotar que quatro razões demonstram a superioridade da autoridade sacerdotal sobre a real (l. 1, c. 5). Em primeiro lugar, porque esta paga dízimos àquela, e pagar dízimos é uma forma de reconhecer dependência. Em segundo lugar, porque a autoridade sacerdotal abençoa e sagra a real. Em terceiro lugar, porque o sacerdócio precedeu o reino temporariamente quanto à instituição (sic). Enfim, porque, no governo das coisas, o corporal é regido pelo espiritual.

Estas razões, porém, são apenas deduções de um argumento maior: o de que cabe à autoridade religiosa instituir a civil.

A tradição cristã, desde Paulo *(Rm 13,1s)*, professa que todo o poder vem de Deus. Egídio toma esta afirmação e, lendo-a dentro da visão dionisiana, diz que o poder vem de Deus de modo ordenado, sendo os poderes inferiores instituídos pelos superiores. Deus instituiu a Igreja, a Igreja instituiu o poder civil. "Omnis potestas a Deo" significa não mais, ou não somente, que todo o poder se fundamenta em Deus, mas que procede ordenadamente de Deus a modo das emanações plotinianas e avicenianas: o poder superior provém diretamente de Deus; o inferior, indiretamente, através do superior. Não fora assim, estaria sendo destruída toda a metafísica do poder, e a ordem do universo não seria mantida, "não haveria gládio sob gládio, coisas corporais sob as espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pelas intermediárias" (l. 1, c. 4). Observe-se, pois, que a dependência do poder temporal não é apenas um problema de submissão, mas de constituição: o poder espiritual é que dá existência ao temporal, que o institui. Para tanto, Egídio vale-se do pensamento de Hugo de São Vítor (*De sacramentis*, l. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418C), quando afirma que "a autoridade espiritual tem o poder de instituir a terrena e julgá-la, caso não seja boa". Parece-lhe que tanto a Escritura como a razão e os fatos mostram como esta é a realidade do mundo cristão, onde a Igreja, de fato e de direito, instituiu, destituiu e transferiu reinos.

5. A ORIGEM E A LEGITIMIDADE DO PODER

Afirmações tão ousadas reclamam uma teoria da gênese do poder. Egídio, que já tratara do problema longamente no *De re-*

gimine principum, volta-se novamente ao empreendimento, com resultado que constitui um de seus principais contributos ao pensamento político.

Vê, como fundamento de todas as relações entre os homens, a comunicação existente entre eles: "Fundamentum omnium [jurium] est communicatio hominum ad invicem" (O fundamento de todos os direitos é a comunicação dos homens entre si) (l. 2, c. 12). Se os homens não se comunicassem entre si, mas cada um só se voltasse para o próprio interior, não seriam necessárias leis, seria dispensável todo o ordenamento social, visto que ninguém age injustamente para consigo mesmo. Como, porém, os homens se comunicam entre si, como não existe o vácuo entre um e outro, surge a necessidade de regulamentar as relações mútuas.

Em sua visão pós-tomista, onde o fator econômico já se mostra muito mais relevante, vê como relações a serem inicialmente ordenadas aquelas que se referem à propriedade. Por natureza os bens são comuns a todos; foram os pactos e as convenções entre os indivíduos que regulamentaram uma primeira ocupação das terras. Neste primeiro momento, o número de pessoas era relativamente pequeno, sendo fácil, entre elas, uma repartição por apropriação. Multiplicando-se, porém, o número dos homens, as convenções tiveram que estender-se para além das apropriações, abrangendo também as compras, as doações e as permutas.

Chegou-se, porém, a um estágio em que os acordos interpessoais, ou intergrupais, tornaram-se insuficientes. Foi o momento em que se instituiu o Estado. Com este, as convenções e os pactos, de caráter particular, passaram a reger-se por uma força maior: a força coercitiva da lei que tanto mandou observar convenções e pactos anteriores, como também criou novas maneiras de posse — por exemplo, o usucapião. Tal é o longo caminho através do qual alguém pode dizer: "isto é meu, isto é teu".

Os reinos, porém, desde seu início, não se constituíram por pacto entre os homens, através da justiça, mas sim pela violência e a rapina. Os mais fortes submeteram os mais fracos e os escravizaram. Ora, fora da justiça, os reinos, o poder civil perdem sua legitimidade e transformam-se em grandes latrocínios, como observa Agostinho (*De civ. Dei*, l. 4, c. 4; PL 41, 115), e seus monarcas, mais que reis, são ladrões e salteadores (l. 1, c. 5; l. 3, c. 11). A única forma, então, de legitimá-los, é constituí-los através do poder sacerdotal.

Esta formulação tem como suporte a leitura teológica de que os homens, entregues a si mesmos, tendem inevitavelmente para o mal e o pecado e, por isso, a salvação deve, necessariamente, vir-lhes de fora. (Convém recordar que Egídio Romano era monge agostiniano, tal como o será o alemão Martinho Lutero).

Uma tal leitura da sociedade está muito distante do otimismo tomista, para quem os indivíduos tendem naturalmente a viver em sociedade, e pelo uso da razão são capazes de encontrar as formas requeridas para bem viver. Surge agora o homem ambicioso e interesseiro, ao qual se opõe, pela primeira vez na história do pensamento político, a força, a "vis coactiva", como um valor autônomo (Dempf, 450s). A obediência forçada substitui a livre fidelidade, e a tranqüilidade, mais do que a paz, passa a ser o objetivo do Estado. Ideologicamente, Egídio parece bem mais próximo de Hobbes do que de Agostinho.

6. A RELAÇÃO ENTRE OS PODERES — O DOMÍNIO

A fim de explicar a relação entre os dois poderes, Egídio desenvolve toda uma teoria sobre o "domínio". Trata-se de um conceito-chave, para muitos o conceito fundamental do autor (cf. McIlwain, 250; Ullmann, 125). Domínio é a relação do superior para com o inferior. Quando entre pessoas, chama-se autoridade; quando entre coisas, posse.

A Igreja tem domínio, mas não se pode negar que o poder civil também o tem. Torna-se então necessário distinguir as diversas formas de domínio (l. 2, c. 6). Para tanto, Egídio transpõe para a Filosofia Política a noção medieval de propriedade múltipla.

Em primeiro lugar, o domínio da Igreja é universal e genérico, enquanto o domínio do príncipe é particular e específico. A Igreja domina sobre a alma; o príncipe sobre o corpo. Quem domina sobre a alma, domina também sobre o corpo, que está sujeito à alma, mas quem domina sobre o corpo não possui autoridade sobre a alma. Valendo-se de exemplos da ciência aristotélica, compara a Igreja à força celeste, força genérica, primeira responsável pela capacidade que o fogo tem de aquecer e o sêmen tem de gerar. Não hesita mesmo em tomar, como sinônimo de genérico, o termo "católico", entendido então não mais como referente à totalidade dos homens, mas ao conjunto dos bens à disposição dos homens.

Em segundo lugar, o domínio do poder civil age como o que prepara a matéria para o poder espiritual. Na arte bélica,

aquele que forja os freios trabalha em função do soldado que haverá de cavalgar; na construção, o que burila as pedras trabalha sob as ordens do arquiteto que constrói a casa. Assim também os príncipes, ao administrarem a justiça e manterem a tranqüilidade entre os cidadãos, limitam-se a preparar as pessoas para o exercício de virtudes que transcendem os horizontes de sua atuação.

Enfim, o poder terreno está para o eclesiástico como o menos perfeito para o mais perfeito. Nas ciências humanas, a metafísica, por ser a que mais se aproxima da perfeição, é a rainha das ciências, e a ela servem todas as demais. Assim também o poder eclesiástico, por ser o que mais se aproxima da perfeição, é superior ao poder civil e é servido por este.

Ora, "quando dois poderes se comportam entre si de modo que um se estende a todas as coisas, às mais nobres e às menos nobres, mas para que possa dedicar-se às mais nobres se institui um segundo poder, que trata especialmente das menos nobres, então é preciso que o poder constituído para tratar das coisas menos nobres esteja sob o outro poder, que seja instituído pelo outro e tenha o que tem por comissão do outro" (l. 2, c. 13).

Em auxílio a suas afirmações, Egídio apela para a velha alegoria dos dois gládios que aos poucos transformou-se de alegoria em doutrina e, agora, parece resumir toda a ciência do poder. São Bernardo, usando desta imagem, observa que a Igreja possui tanto o gládio espiritual, como o material, mas os possui de modo diferente: tem o primeiro para o uso, o segundo, à disposição, "ad nutum" (*De consideratione*, l. 4, c. 3; PL 182, 776s). Partindo desta colocação, Egídio vê na composição de alma e corpo e na alimentação espiritual e corpórea os modelos que lhe permitem afirmar a diferença entre os dois poderes e a subordinação de um ao outro (l. 1, c. 7). O corpo e a alma são coisas diferentes, um não é o outro, mas o corpo, por sua natureza, deve estar subordinado à alma; do mesmo modo, o poder eclesiástico e o poder civil são entidades diferentes, mas este encontra-se sujeito àquele. E como, dentro da reta ordem das coisas, não existe a possibilidade de que o corpo não esteja sujeito à alma, ou os bens temporais aos espirituais, também não há como o poder civil possa estar livre da subordinação ao poder eclesiástico.

O poder civil possui um âmbito próprio — o de administrar a vida terrena, definir a propriedade, exercer o juízo de sangue. Mas no exercício deste poder não possui uma independência total, não é soberano, pois mesmo nele está à disposição da Igreja, deve agir de conformidade com normas que lhe são ditadas de fora.

Ora, ter o poder para o uso é menos nobre do que tê-lo h disposição, pois quem o tem à disposição manda também sobre aquele que o tem para o uso. "E como é mais excelente e importante o domínio sobre quem exerce o gládio do que o poder sobre o próprio gládio, fica claro, da parte do próprio poder, que é mais perfeito e mais excelente ter o gládio material à disposição do que para o uso" (1. 1, c. 9; cf. 1. 2, c. 5).

A concepção medieval do senhorio múltiplo permite que haja um espaço para o poder temporal que normalmente não é ocupado pelo espiritual. "Não vai ficar sobrando o poder e o gládio inferior por haver o poder e o gládio superior, muito embora tudo o que pode o inferior possa também o superior" (1. 2, c. 13; cf. todo o c. 14). Mas não se trata de uma instituição por necessidade absoluta, e sim por conveniência. Devido à superioridade das coisas espirituais, foi conveniente ao poder superior que se constituísse um outro poder, para ocupar-se das coisas materiais. Sem o poder temporal, o espiritual não faria com toda a perfeição aquilo que pode fazer junto com ele; sem ele, teria que dedicar-se aos negócios inferiores, não podendo voltar-se de todo às coisas mais sublimes. Porém, a instituição do poder temporal é feita pelo espiritual. A força que aquele possui, recebe-a deste, tal como o calor do fogo é recebido de uma causa maior, que é o calor do sol, e tal como a fecundidade do sêmen depende do calor dos corpos celestes.

7. O SUMO PONTÍFICE COMO APICE DO PODER

A amplidão do poder eclesiástico culmina e resume-se em um só homem, no qual encontra-se concentrada toda a soberania: o papa.

Na linha de pensamento atribuída ao papa Gelásio, ao dizer que "prima sedes a nemine judicatur" (a sé primeira não é julgada por ninguém), seguindo os passos de Gregório VII e dos grandes pontífices do século XIII, Egídio aceita as teorias dos canonistas da época e traça as coordenadas da posição do papa dentro da Igreja. O molde tem as medidas exatas de Bonifácio VIII.

Distinguindo entre a perfeição pessoal e a perfeição de estado, e apelando para Aristóteles e Paulo, afirma que o sumo pontífice possui tal perfeição de estado que julga a todos e, em seus atos, não é julgado por ninguém, a não ser por Deus. Aos príncipes do mundo é necessário obedecer, se não por convicção, ao menos por temor da espada, que pode matar o corpo; ao papa, porém, deve-se obedecer com amor, porque a relação dos súditos para com ele baseia-se na consciência, e o gládio espiritual de que ele é detentor pode matar a alma (1. 1, cc. 1 e 2).

Indo além, Egídio demonstra como no sumo pontífice se encontra, em seu mais alto grau, a soberania, à qual, na linguagem da época, chama de plenitude do poder.

Em sua definição, "há plenitude do poder em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda" (l. 3, c. 9). Neste sentido, os corpos celestes não têm a plenitude do poder, porque, sem a causa segunda, como o fogo e o sêmen, não são capazes de calefacer ou de gerar. Modelo primário de plenitude do poder é Deus que, embora tenha estabelecido leis e instituído causas segundas, pelas quais deixa que o universo seja geralmente governado, pode, contudo, dispensar tais leis e causas para produzir os mesmos efeitos; pode esquentar sem que haja fogo, e pode produzir um novilho de um cepo ou do nada, assim como criou do nada os primeiros seres.

O mesmo acontece com o sumo pontífice. Os poderes que lhe foram dados foram-no sem limites. Por sua determinação, por exemplo, a escolha de um bispo se faz através do cabido da respectiva diocese, mas o papa pode, se assim o desejar, indicar pessoalmente quem será o bispo. A plenitude do poder não se limita, porém, ao âmbito eclesiástico, pois o gládio temporal encontra-se de todo submetido ao espiritual e, portanto, o sumo pontífice pode, por direito, imiscuir-se na administração pública, tal como o faz na administração eclesiástica. Esta compreensão da plenitude do poder obriga Egídio a defrontar-se com uma tradição canônica do século XIII. Inocêncio III, no esplendor do poder e com a consciência de senhor sobre todos os senhores de seu tempo, na célebre decretal "Per venerabilem", afirmara que não cabia ao papa gerir de modo costumeiro os negócios mundanos, mas que ocasionalmente (casualiter), por motivo de pecado, poderia ter que decidir a respeito. Egídio mostra que quem "casualiter" se imiscui em negócios do mundo, possui um poder muito mais alto do que aquele que geralmente os administra e que, portanto, mesmo na administração civil, é maior o poder do papa que o do rei.

As demais autoridades possuem um poder limitado, enquanto o do sumo pontífice é "sem peso, número e medida" (l. 3, c. 11), é o poder, e todo o poder, que Cristo transmitiu a Pedro, quando lhe disse: "Tudo o que ligares", sem fazer exceções; e quando lhe confiou o cuidado de todo o rebanho, e não destas ou daquelas ovelhas. O papa está no ápice da Igreja. Pode-se mesmo dizer que ele "é a Igreja", no sentido de que pode tudo quanto pode a Igreja, e de que sem ele a Igreja seria um corpo sem cabeça. Não deixa de ser significativo, aliás, que a última frase

da obra seja: "Termina o livro sobre o poder eclesiástico, ou seja, sobre o poder do sumo pontífice".

Trata-se, pois, de uma concepção absolutista do poder eclesiástico, do qual fica afastada qualquer idéia de uma monarquia constitucional. O papa é um príncipe "legibus solutus", colocado acima das leis, tendo que prestar conta de seus atos não ao colégio de cardeais, ao concílio ou à comunidade dos fiéis, mas somente a Deus.

8. O BATISMO COMO FUNDAMENTO DA ORDEM SOCIAL

A teoria da "plenitudo potestatis" tivera desenvolvimento nos canonistas da época, já a teoria sobre a origem do poder é elaboração egidiana, e a sacramentalização da ordem social constitui sua parte mais original (l. 2, cc. 7 e 8).

Numa visão monolítica e teológica da ordem, Egídio toma como ponto de partida a afirmação de Agostinho de que não há verdadeira justiça a não ser naquela república em que Cristo é fundador e guia (*De civ. Dei* l. 2, c. 21; PL 41, 68; l. 19, c. 21; PL 41, 648). O texto, diga-se de passagem, é tomado de forma unilateral, pois basta a leitura de todo o livro 19 do *De civitate Dei* para se constatar como as afirmações de Agostinho são bem mais nuançadas do que o autor dá a entender. Paulo, de sua parte, principalmente na carta aos *Romanos* (cc. 3-5) diz que, por si mesmos, os homens são todos injustos, e que só se tornam justos pela fé em Jesus Cristo. Egídio toma este conceito soteriológico de justiça e, nas pegadas de Agostinho, adapta-o à definição da jurisprudência romana: justiça é dar a cada um o que é seu.

É injusto, então, aquele que não dá a Deus o que é de Deus. A conseqüência deste raciocínio pode ser percebida através de uma comparação: do mesmo modo que um soldado, que recebeu algo do rei, se desobedecer a seu senhor, perde tudo o que recebeu e deixa de ser obedecido por seus comandados, assim também aquele que é injusto para com Deus perde tudo que dele recebeu, e não tem direito algum de exigir obediência dos súditos. Tudo o que temos recebemos de Deus: os bens, o poder, a vida; se, pois, somos injustos para com ele, ficamos também de iure privados de tudo.

O modo de dar a Deus aquilo que lhe pertence foi indicado por ele mesmo. Nos povos que não conheceram a revelação, quis ele ser cultuado por atos de livre escolha das pessoas;

no povo judaico, indicou formas determinadas, mas particulares, que só obrigavam aos judeus; após Cristo, há formas determinadas e universais que são os sacramentos.

Os sacramentos, porém, encontram-se na Igreja e são por ela ministrados.

Vê-se, então, que o conceito de "renascer da água e do Espírito Santo" *(Jo 3,3)* adquire todo um outro significado. Pelo nascimento carnal, o homem é mau e separado de Deus. "Éramos por natureza filhos da ira", diz Paulo *(Ef 2,3)*, e, enquanto tais, estávamos longe de Deus, sem direito à herança dos céus e, por conseqüência, também aos bens desta vida. Pelo batismo, este renascer da água e do espírito, o homem é tornado justo, passa a ser herdeiro dos bens celestiais e de todos os outros bens.

Portanto, para ter com justiça qualquer domínio, tanto sobre as pessoas como sobre as coisas, é de maior importância haver nascido pelo batismo, na Igreja, do que haver nascido de um pai carnal. A catolicidade da Igreja converte-se, assim, de universalidade da salvação em universalidade da posse. O aforisma patrístico "Extra ecclesia nulla salus" transforma-se em "Extra ecclesia nullum dominium".

Reduzida a existência social a seu aspecto teológico, também o conceito de comunicação assume uma função estritamente religiosa. Na Igreja, os homens estão em comunhão com Deus e entre si. Um herético, um cismático, um pecador público, podem, porém, ser amputados desta comunhão, podem ser excomungados. Se o poder eclesiástico os separa dos demais e de Deus, tira-lhes também o suporte, através do qual poderiam reivindicar para si a posse de bens ou o governo dos homens. O excomungado, pelo fato mesmo de sê-lo, deixa de ser um governante justo, ou um justo possuidor de seus próprios bens. Quando, pois, o papa dispensava o povo de obediência a um imperador excomungado, ou quando mandava extorquir os bens dos hereges, estava apenas explicitando o que estava compreendido implicitamente no fato mesmo da excomunhão: a perda de todos os direitos (l. 2, c. 12).

Do mesmo modo, os infiéis, por não participarem da comunhão eclesiástica, são senhores injustos e proprietários não legítimos. Se a Igreja não age contra eles é com a finalidade de manter a tranqüilidade entre os povos; não porque reconheça neles qualquer legitimidade de autoridade ou de posse (l. 2, c. 11).

9. CONCLUSÃO

Atitudes pessoais, idéias absolutistas e estilo maçante n&o fazem de Egídio Romano o autor mais simpático de sua época. Trata-se entretanto de alguém que inovou em matéria política. Sob aparências tradicionais, ele "está montando uma nova teoria, não só do governo, mas também do poder" (Carlyle, 406).

Se em Tomás de Aquino a concepção de Estado é ainda punctual, em Egídio já se encontra a visão de Estado como extensão, não mais como *polis.* Percebe-se em suas obras, principalmente no *De regimine principum,* que o fraseado medieval esconde um início de leitura renascentista do poder, onde a força, a diplomacia, os valores econômicos desempenham papel relevante.

Teórico do absolutismo, Egídio acabou tendo seu pensamento aplicado de modo que seguramente não imaginou. Wycleff, que lhe conhecia a obra, aceita que todos os bens que o homem possui provêm de Deus e que o pecador perde toda e qualquer forma de domínio. Mas sua concepção de Igreja pobre e de soberania real levam-no a conclusões totalmente opostas às de Egídio: o poder público deve despojar a Igreja dos bens mundanos, para mantê-la pobre e humilde, voltada somente para o espiritual, tal como Cristo a quis. Já os reis dos séculos que se seguiram, à medida em que puderam dispensar o papel intermediário da Igreja entre Deus e os homens, sentiram-se monarcas absolutos pela graça de Deus, ignorando qualquer tipo de legitimação popular: exatamente o modelo de exercício do poder que o *De ecclesiastica potestate* reservara ao papa.

Ao tentar espiritualizar o mundo, apelando para uma concepção agostiniana de sociedade, Egídio acabou mundanizando a Igreja, esvaziando o conceito de justiça e politizando os sacramentos. Dois séculos mais tarde, Lutero, outro monge agostiniano, deverá fazer o caminho oposto, na tentativa de reespiritualizar a Igreja. "Para Egídio, a ética e a teoria do Estado de Agostinho constituíam a principal arma contra o Estado civil e seu poder crescente [...]; para Lutero, voltar-se para Agostinho representava o meio de salvar a piedade e a fé cristã do entorpecimento em que se encontrava a Igreja" (Scholz, XIII).

Diga-se, enfim, que a glorificação absolutista do papado — e da Igreja — não é uma peculiaridade do pensamento de Egídio Romano, nem foi elaborada só por ele. É o clima todo de uma época, que se inicia nos tempos de Gregório VII e expira com Bonifácio VIII. Qual coruja de Minerva, Egídio, como Tiago de

Viterbo, Agostinho Triunfo e outros, redigiu seu texto sobre o poder soberano do sumo pontífice quando a magnificência e a grandeza do papado medieval agonizavam. Sua obra espelha, porém, a autoconsciência das cúpulas eclesiásticas da época; Egídio serviu-lhes de intérprete.

* * *

— A presente tradução baseou-se na edição crítica providenciada por Richard Scholz (Leipzig, 1929; reimpressão: Aalen, 1961). Pela tradução respondemos a Profª Cléa Pitt B. Goldman vel Lejbman e eu. Na preparação do texto colaboraram Divair Doneda e Ana Ibraima Silva.

Ficam aqui meus agradecimentos ao Departamento de Filosofia da UFRGS e ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), que possibilitaram este trabalho.

Porto Alegre, 11 de outubro de 1989

Luís A. De Boni

NOTAS

1. Não cabe historiar aqui o debate entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Além das inúmeras obras de História Geral e de História da Igreja que tratam do tema, veja-se o livro de PASSOS J. A. M. B., abaixo citado. Trata-se de um trabalho elaborado por quem teve acesso aos arquivos secretos do Vaticano.

2. A crítica atual admite que o autor da bula "Unam sanctam" é o próprio Bonifácio VIII, e não algum assessor seu. Por outro lado, é evidente que, entre os subsídios que o papa teve em mãos, ao preparar o texto, encontrava-se o tratado de Egídio Romano. Para facilitar ao leitor uma comparação entre as duas obras, anexamos a seguir: a) o texto português da "Unam sanctam"; b) o cotejo, na língua original, entre tópicos da bula e trechos do *De ecclesiastica potestate.*

a) Bula "Unam sanctam"

Que existe uma só Igreja, santa, católica e também apostólica, estamos obrigados a crer por exigência de fé. Nela cremos firmemente e sinceramente a confessamos. Fora dela não existe salvação, nem remissão dos pecados, segundo proclama seu esposo no Cântico dos Cânticos: "Uma só é a minha pomba, uma só a minha perfeita. Ela é a única de sua mãe, a predileta daquela que a deu à luz" (Ct 6,9). Ela representa o corpo místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus. Nela existe "um só Senhor, uma só fé e um só batismo" (Ef 4,5). No dilúvio, uma só foi a arca, que figurava essa única Igreja; foi construída de uma só fabricação, tendo a Noé por timoneiro, e fora dela, segundo lemos, todo o vivente pereceu na face da terra. A esta veneramos como única Igreja, pois diz o Senhor pelo profeta: "Arranca minha alma da espada e minha vida das garras do cão" (Sl 21,21). Suplicou ao mesmo tempo por sua alma, isto é, por si mesmo, que é a cabeça, e por seu corpo, e a este corpo

chamou de Sua única Igreja, por causa da unidade do esposo, da fé, dos sacramentos e da caridade da Igreja. Esta e aquela túnica inconsütil (Jo 19,23) uo benhor, que nào íoi rasgada, mas sorteada. Por conseguinte, na mesma e única Igreja um só corpo existe e uma só cabeça, nao duas cabeças, como se tosse algum monstro, mas uma só cabeça — Cristo e o vigário de Cristo, Pedro, e o sucessor de Pedro, pois cuz o benhor ao mesmo Pedro: "Apascenta as minhas ovelhas" (Jo 21,27). Pala em geral, diz: "as minhas", e não "estas, ou aquelas"; donde se conclui que entregou todas a Pedro. Assim, portanto, se os gregos e outros se abalançam a afirmar que nao ioram encomendados a Pearo e a seus sucessores, é mister se proclame que não são ovelhas de Cristo, porque diz o Senhor em João que há "um só rebanho e um so pastor" (Jo 10,16).

Pelas palavras do Evangelho íicamos cientes de que na Igreja e em seu poder existem duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal. De fato, dizendo os apóstolos: 'Eis aqui duas espadas" — a saber, na Igreja — não respondeu o Sennor que havia demais, mas que era o suficiente. Certamente, quem nega que no poder de Pearo se encontra também a espada temporai, entende mal a palavra do Senhor: "Guarda tua espada na bainha" (md 26,52). Portanto, ambas as espadas estão em poder da igreja, a espiritual e a temporal. Mas esta última deverá ser brandida em defesa da Igreja e aquela, pela Igreja. Aquela, por mão do sacerdote, esta, por mãos dos reis e dos soldados, mas com a anuência do sacerdote. Todavia, convém que uma espada' esteja sob a outra, que a autoridade temporal esteja sujeita a espiritual. O apóstolo assegura: "lNáo existe poder que não provenha de Deus, e os que existem foram ordenados por Deus" (Km 13,1). Ora, não estariam ordenados se uma espada não estivesse debaixo da outra e, como inferior que é, não fosse elevada pela outra às coisas supremas. Porque, segundo o bem-aventurado Dionísio, é lei própria da Divindade que as coisas ínfimas atinjam as supremas através uas intermediárias. Assim, portanto, na ordem do universo, nem todas as coisas se realizam de modo igual e imediatamente, mas as inferiores ordenam-se às intermediárias, e estas às superiores. E necessário, pois, proclamar, com tanto maior evidência, que qualquer poder espiritual se avantaja em dignidade e nobreza sobre qualquer poder terreno, quanto as coisas espirituais sobrepujam as temporais. O que vemos mais claramente pela doação de dízimos, pela bênção e santificação, pela noção de poder e pelo governo das coisas. Conforme atesta a verdade, o poder espiritual deve instituir o poder terreno e julgá-lo, se não é bom. Assim, na Igreja e no poder eclesiástico, cumpre-se o vaticlnio de Jeremias: "Eis que te constituí hoje sobre povos e reinos" (1,10) o o demais que se segue em continuação. Portanto, se o poder terreno se desvia, será julgado pelo espiritual; se erra o poder espiritual menor, será julgado pelo que lhe é superior; mas se é o poder supremo que erra, só poderá ser julgado por Deus, não pelo homem. Assim o afirma o apóstolo: "O homem espiritual julga a tudo, e por ninguém é julgado" (ICor 2,15). Esta autoridade, ainda que confiada a um homem e exercida por homem, não é humana, mas divina, por palavra divina a Pedro e a seus sucessores, quando o Senhor disse: "Tudo o que atares" etc. (Mt 16,19). Quem quer que resista a esse poder, ordenado por Deus, "resiste às ordens de Deus" (Km 13,2), a não ser que, como maniqueu, fantasie que existem dois prinetpios, o que julgamos falso e herético, pois Moisés não diz: "Nos princípios", mas: "No princípio criou Deus o céu e a terra" (Gn 1,1).

Assim, portanto, definimos, dizemos e declaramos ser necessário para a salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Romano Pontífice.

Dado em Latrão, no oitavo ano de nosso Pontificado.

b) Comparação entre a "Unam sanctam" e o "De ecclesiastica potestate"

Bula "Unam sanctam"	*De ecclesiastica potestate*
I. ... Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subici potestate. Nam, quum dicat Apostolus: *"Non est potestas nisi a Deo; quae autem a Deo sunt, ordinata sunt"*, non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium, lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia eque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.	I. Oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates a Deo esse; quia, ut dictum est, non est potestas nisi a Deo. Sic autem oportet hec ordinata esse, quia, ut tangebamus, que sunt a Deo oportet ordinata esse; non essent autem ordinata, nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio; quia, ut dictum est per Dionysium, hoc requirit lex divinitatis, quam Deus dedit universis rebus creatis, idest hoc requirit ordo universi, idest universarum creaturarum, ut non omnia eque immediate reducantur in suprema, sed infima per media et inferiora per superiora... Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali; oportet sub vicario Christi regna existere (l. I. c. 4).
II. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, ex benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.	II. Quod sacerdotalis potestas dignitate et nobilitate precedat potestatem regiam et terrenam, apud sapientes dubium esse non potest; quod possumus quadrupliciter declarare: primo ex decimarum dacione; secundo ex benediccione et sanctificacione, tercio ex ipsius potestatis accepcione, quarto ex ipsarum rerum gubernacione (l. I, c. 5).
III. Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. Sic de Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae: *"Ecce constitui te hodie super gentes, regna"* et cetera quae sequuntur. Ergo, si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: *"Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur"*.	III. Quod spiritualis potestas instituere habet terrenam potestatem, et si terrena potestas bona non fuerit, spiritualis potestas eam poterit iudicare... Igitur de ecclesia et de potestate ecclesiastica verificatur illud vaticinium Ieremie: *Ecce*... (l. I, c. 4). Si deviat ergo potestas terrena, iudicabitur a potestate spirituali tamquam a suo superiori; sed si deviat potestas spiritualis, et potissime potestas summi pontificis, a solo Deo poterit iudicari (l. I., c. 5). Quod summus pontifex est tante potencie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur (l. I, c. 2).

3. Para o conhecimento das idéias políticas de Egldio Romano, principalmente em sua leitura das teorias aristotéfico-tomistas, é indispensável o conhecimento do *De regimine principum*, do qual, ao que consta, não existe uma edição crítica moderna (a edição da Scientia Verlag, Aalen, 1968, é uma reimpressão, por fotocomposição, da edição romana de 1607). Por fugir ao interesse imediato da presente introdução, não se empreende um exame mais detalhado desta obra, nem se entra na questão de saber até que ponto as idéias nele expressas são compatíveis com as do *De ecclesiastica poteState.*

BIBLIOGRAFIA

1. ARQUILLIÈRE, H. X. *L'Augustinisme politique*. Paris, 2" ed., 1952.
2. BOER, N. "A Bula "Unam sanctam" de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado". In: Souza, J. A. C. R. (org.). *Pensamento Medieval.* São Paulo, 1963, p. 125-143.
3. BROSS, S. *Gilles de Rome et son traité du "De ecclesiastica potestate".* Paris, 1930.
4. BRUNI, *Ç. Catalogo critico delle opere di Egiáio Romano.* Florença, 1936.
5. Id. "Saggio bibliográfico sulle opere stampate di Egidio Romano". In: *Analecta Augustiniana* 24 (1961) 331-355.
6. CARLYLE, R. W. e CARLYLE, A. J. *A History of Medieval Political Theory of the West.* Edimburgo e Londres, 2* imp. 1950, vol. I-VI.
7. DEMPF, A. *Sacrum imperium*. Darmstadt, 4' ed. 1973.
8. FINK, H. *Aus den Tagen Bonifaz' VIII*. Münster, 1902.
9. GRABMANN, M. *Stuãien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhãltnis von Kirche unã Staat.* Munique, 1934.
10. HOCEDEZ, E. "La condamnation de Gilles de Rome". In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 34-58.
11. LAGARDE, G. *La Naissance de VEsprit Laique au Déclin du Moyen Age.* vol. I. Paris-Lovaina, 3' ed. 1956; vol. II. 2* ed. 1958 (volume citado).
12. LEWIS, E. *Medieval Political Ideas.* 2 vols. Londres, 1954.
13. MCILWAIN, C. H. *The Growth of Political Thought in the West.* Nova Iorque, 1932.
14. MERLIN, N. "Gil de Rome". In: *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Paris, 1930s, vol. 6, c. 1358-1365.
15. PASSOS, J. A. M. B. *BONIFÁCIO VIII E FELIPE O BELO, DE FRANÇA* (mim. Tese de Doutoramento) São Paulo, 1972.

16. RIVIÈRE, J. *Le Problème de l'Eglise et l'Etat au temps de Philippe Le Bel*. Lovaina e Paris, 1926.
17. SCHOLZ, R. "Einleitung". In: "*Aegidius Romanus. De Ecclesiastica potestate*. Aalen, 2ª ed. 1961, VI-XIV.
18. STANKA, R. *Die politische Philosophie des Mittelalters*. Viena, 1957.
19. ULLMANN, W. *Medieval Political Thought*. Harmondsworth, 1979 (obra citada).
20. Id. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madri, 1971.
21. WIELOCKX, R. "La censure de Gilles de Rome". In: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 22 (1980) 87-88.
22. ZUMKELLER, A. "Aegidius Romanus", In: *Lexikon des Mittelalters*. Zurique, 1977s. vol. I. c. 178.

SOBRE O PODER ECLESIÁSTICO

Ao santíssimo Padre e senhor, seu senhor singular, senhor Bonifácio, por divina Providência sumo pontífice da sacrossanta e universal Igreja Romana, frei Egídio, sua humilde criatura, por sua comiseração arcebispo de Bourges, primaz da Aquitânia, com toda sujeição se oferece para beijar-lhe os pés bem-aventurados, e humildemente coloca aos mesmos bem-aventurados pés a obra que segue.

Livro I

CAPÍTULO I

Prólogo: Para que não sejamos ignorados pelo Senhor, não devemos ignorar o poder do sumo pontífice

O Apóstolo afirma *(ICor 14,38):* "Se alguém ignora, será ignorado", isto é, como a glosa explica (Pedro Lombardo. *PL 191, 1672),* no futuro será reprovado por Deus e de modo algum será reconhecido pelo Senhor, pois se lê no Evangelho que, aos maus e aos que estiverem à esquerda, o Senhor dirá *(Lc 13,25 e 27):* "Não vos conheço". Portanto, para que no juízo final não sejamos ignorados pelo Senhor e não sejamos reprovados por ele, com sumo esforço devemos fugir da ignorância e principalmente da nesciência daqueles que, como explica a glosa, edificam a fé e os costumes. Ora, compete ao sumo pontífice e à sua plenitude de poder dispor o símbolo da fé e estabelecer as coisas que se relacionam com os bons costumes, porquando, se surgir uma questão, quer de fé, quer de costumes, compete a ele dar uma sentença definitiva e estabelecer, como também dispor firmemente, o que os cristãos devem crer e que aspecto os fiéis devem evitar daquelas coisas de onde se originam os litígios.

As coisas que são de fé, como também as que se referem aos costumes, devem ser aceitas por toda a Igreja. Por isso, com toda a razão, de onde quer que possam surgir desacordos ou questões de costumes ou de fé, compete dirimir querelas e resolver questões somente àquele que atingiu o ápice de toda a Igreja; e como somente o sumo pontífice é reconhecido como tal, somente a ele caberá determinar sobre tais questões surgidas e outras semelhantes. Os doutores, por conseguinte, podem compor tratados e opúsculos a partir da doutrina da fé e dos costumes; mas onde possa surgir controvérsia ou dúvida, so-

mente ao sumo pontífice pertencerá determinar o que deve ser aceito definitivamente. Se das coisas que pertencem à fé e aos costumes, como definem as glosas dos mestres, quem ignora será ignorado, isto é, receberá da parte de Deus no juízo final uma sentença de reprovação, então é coisa boa compor um tratado sobre o poder do sumo sacerdócio, de acordo com a medida de nossa ciência e, através das sentenças dos cânones dos santos e dos doutores, procurar a verdade a respeito da matéria mencionada, para que não sejamos ignorados devido à ignorância, e julgados finalmente pelo Senhor.

Em tal tratado não só somos levados a dissertar a respeito do poder espiritual do sumo pontífice, mas também e mais amplamente a respeito de seu poder sobre as coisas temporais, pois pertence aos bons costumes que, também nas coisas temporais, nas quais os clérigos se fazem igualmente presentes (cf. *c. 3, in VI, De immunit.; 3,23)*, os leigos aprendam a obedecer a seus superiores. Portanto, por amor à verdade que deve pairar sobre todas as coisas, tomando este tratado em mãos, dividimos o mesmo por partes e capítulos, conforme a conveniência do assunto exigir. E rogamos a quaisquer leitores que não profira nenhum juízo sem antes ter lido toda a obra até o fim.

CAPÍTULO II

O sumo pontífice possui tanto poder que ele é aquele homem espiritual que julga tudo e não é julgado por ninguém

As sentenças dos santos e dos doutores proclamam comumente que há uma dupla perfeição: a pessoal e a de acordo com o estado. Parece que estas duas perfeições se diferenciam pelo fato de que a perfeição pessoal consiste na serenidade e pureza da consciência, enquanto a perfeição do estado e principalmente do estado dos prelados e de todos aqueles que no último dia, quando estiverem perante o tribunal de Cristo, prestarão contas das almas dos fiéis, consiste na jurisdição e na plenitude do poder, de tal modo que é um estado mais perfeito aquele ao qual corresponde um poder mais amplo e jurisdição mais plena. Com evidência, e por razões provindas dos sentidos, demonstramos cabalmente que o homem espiritual julga tudo e ele mesmo, enquanto tal, não é julgado por ninguém *(1Cor 2,15)*. Aquele pois que é espiritual conforme a perfeição

pessoal, enquanto pessoal e conforme a medida da consciência, não é julgado pelos outros, e poderá julgar as outras coisas. Enquanto que aquele que segundo o estado é espiritual e segundo a jurisdição e a plenitude do poder é perfeito no mais alto grau, esse será o homem espiritual que tudo julgará, e não poderá ser julgado por ninguém.

Dizemos, entretanto, conforme está em outra ciência, que o reto é juiz de si e do oblíquo (Aristóteles. *De anima l. 1, c. 5; 411a)*. Com efeito, constatamos em tudo que o que é reto julga cada coisa retamente, e o que não é reto, não retamente, de modo que, os que têm língua reta e não adoentada têm gosto são e julgarão retamente todos os sabores, julgando doce o sabor doce, e amargo, o amargo. Por isto, o que tem gosto são julgará todos os sabores, e ele mesmo não será julgado por ninguém, isto é, não será repreendido por ninguém, porque não errará quando julgar dos sabores. Assim, portanto, julgará quem não será julgado, isto é, quem no seu juízo não é repreendido. Mas o que tem língua afetada e gosto doentio, como o que tem a língua repleta de cólera, nada julgará retamente, porque devido à amargura da cólera, pela qual ficou impregnada sua língua, até o doce parecer-lhe-á amargo. Um tal indivíduo será julgado por todos, porque não fará nenhum juízo reto.

O que dizemos a respeito do julgamento dos sabores é verdadeiro a respeito das coisas que se referem aos costumes e de todas as outras. Assim, os homens de maus costumes, que têm a vontade viciada e inclinada para as coisas ilícitas, as mais das vezes julgarão perversamente, porque o fim, o modo de viver e de falar correspondem ao modo de ser de cada um. O guloso que sempre fala de comidas, disporá toda sua vida para as comidas: não come para viver, mas vive para comer (cf. Isidoro. *Orig. l. 2, c. 21,13; PL 32, 136 [94]*). "O deus dele é o ventre" *(Fl 3,19)*. E assim, viciado pela gula e afetado para as comidas, não julgará bem do uso dos alimentos e será julgado por todos, porque não fará reto juízo de tal uso. Conseqüentemente, o que está viciado e não tem a mente sã, não é santo, nem espiritual, mas é um homem meramente animal e não tem nenhum sabor para as coisas que são de Deus. Um tal homem nada julga bem e é julgado por todos. Mas o que tem a mente sã, a vontade reta e é aplicado, isto é, bom, santo e espiritual, esse é como se estivesse elevado acima de todas as coisas terrenas, julgará retamente de tudo, e não pode ser julgado por ninguém.

Por isto, diz Aristóteles na Ética *(Ética Nic. l. 3, c. 4; 1113a)* que "o aplicado julga cada coisa retamente, e em cada coisa a verdade lhe aparece". Acontece com a mente algo semelhante

ao que acontece com a língua, pois assim como quem tem a língua viciada não julga bem dos sabores, assim quem tem a mente viciada não julga bem dos costumes. Portanto, o homem espiritual e santo julga tudo e ele mesmo não é julgado por ninguém em seu juízo.

Voltemos ao assunto. Há dupla perfeição, dupla santidade e dupla espiritualidade: uma, a pessoal e a outra, segundo o estado, como, por exemplo, o estado dos clérigos é mais perfeito que o estado dos leigos e o dos prelados mais perfeito que o dos súditos. Se falarmos da perfeição pessoal, há muitos leigos que são mais santos e mais espirituais que muitos clérigos, e muitos súditos, que muitos prelados. Assim, a seu modo, sempre é verdade o que o apóstolo diz em *1Cor 2,15* que "o espiritual julga tudo e ele mesmo não é julgado por ninguém". De tal maneira, se se tomar tal espiritualidade como pessoal e segundo a pureza de consciência, quem é tal, julgará retamente dos costumes e quanto a eles não será repreendido por ninguém. Tais pessoas agem pelo espírito de Deus e são filhos de Deus. Com efeito, embora desconheçam os cursos dos astros, as proporções geométricas e as cavilações da lógica, sabem das coisas que lhe são necessárias para a salvação, porque a unção, ou seja, o Espírito Santo, ensina-lhes todas as coisas que lhes são necessárias à salvação. Assim como o juiz que se deixa afetar pelas partes nunca as julga bem, assim quem se deixa levar para os costumes ilícitos nunca os julga bem; assim também se deve julgar da perfeição e da espiritualidade pessoal, que consiste na limpeza da consciência.

Mas, se falarmos da perfeição e da espiritualidade conforme o estado e principalmente conforme o estado dos prelados, que consiste na jurisdição e na plenitude do poder, quem está num estado mais santo e mais alto julgará de muitas pessoas e coisas e não poderá ser julgado por seus inferiores porque, como diz o Apóstolo *(1Cor 4,1)*: "Quem porém me julgará é o Senhor". Aquele, portanto, que está no estado supremo e santíssimo, esse é o homem espiritual que de acordo com o seu poder e jurisdição julga tudo, porque é o senhor de todos, e ele mesmo não é julgado por ninguém. Aliás, constatamos que quem quer julgar a respeito dos outros, precisa estar acima das outras coisas. Porém, a quem está embaixo ou num fosso, quase nada se apresenta a seus olhos, e de quase nada pode julgar. Mas quem está elevado no alto, e cuja visão não tem obstáculo, esse poderá julgar a respeito das outras pessoas.

De acordo, portanto, com a dupla perfeição e a dupla espiritualidade, dizemos que há dupla elevação. Aquele que é espi-

ritual e pessoalmente perfeito está elevado acima do mundo e acima dos outros conforme o brilho da consciência. E como está elevado acima do mundo poderá julgar o mundo, isto é, os homens mundanos, afirmando que suas obras são más. Praticando o bem, fará emudecer a imprudência dos homens, razão pela qual não poderá ser julgado pelos outros e não poderá razoavelmente ser censurado. Mas quem é perfeito e santo e está espiritualmente de acordo com o estado, principalmente de acordo com o estado prelatício, é elevado segundo a jurisdição e a plenitude do poder. Ele julgará tudo, dominará todas as coisas e não poderá ser julgado, nem dominado por ninguém. Tal é o sumo pontífice, cujo estado é santíssimo e espiritualíssimo. Conseqüentemente todos devem chamá-lo de santíssimo padre, e beijar-lhe os pés bem-aventurados.

Todas essas coisas, com referência ao estado, são verdade necessária, mas com referência à pessoa são verdade de conveniência. Pois é conveniente que quem está num estado santíssimo e espiritualíssimo seja santíssimo e espiritualíssimo segundo a perfeição pessoal. É também razoável e provável que aquele, por quem toda Igreja reza, seja espiritual e santo. Por isso dizemos daquela sé, que, ou recebe um santo ou faz um santo (cf. Enódio de Pavia. *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt. Corpus scr. eccl. 6, 295*). Se o estado do sumo pontífice é santíssimo e espiritualíssimo e tal espiritualidade consiste na eminência do poder, foi bem dito que o sumo pontífice, sendo de todo espiritual segundo o estado e a eminência do poder, julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém.

CAPÍTULO III

O sumo pontífice tem tanto poder que ele é aquele poder sublime, ao qual toda alma deve sujeitar-se

Diz o Apóstolo *(Rm 13,1)*: "Toda alma esteja sujeita aos poderes superiores". Entende-se "alma" pelo homem todo; razão pela qual a glosa que explica diz que devemos ser de tal maneira perfeitos no corpo de Cristo, que toda a alma seja sujeita aos poderes superiores. O homem é composto de alma e carne e, visto que estas são as duas partes do homem, a Sagrada Escritura se habituou a, por uma e outra parte, significar o todo. Às vezes, na Sagrada Escritura, por carne se entende o homem

todo, segundo o que está escrito *(Jo 1,14)*: "O Verbo se fez carne", isto é, se fez homem, como explica Agostinho (*De Trinitate l. 2, c. 6; PL 42, 851*). Assim também, quando se diz *(Lc 3,6)*: "Toda a carne verá a salvação de Deus", aí também a palavra carne se emprega pelo homem todo, porque, como no mesmo passo diz Agostinho: "A carne sem a mente ou sem a alma não poderá ver a salvação de Deus". Emprega-se, portanto, a palavra carne pelo homem todo, a saber, pela alma e pela carne. Assim como a palavra carne se emprega para designar o homem todo, assim também a alma, que é a outra parte do composto, poderá ser usada referindo-se ao homem todo, como no lugar acima mencionado, quando o Apóstolo diz que toda a alma esteja sujeita aos poderes superiores.

Nem está isento do mistério o fato de que, às vezes, em lugar do homem todo, se emprega a palavra carne, às vezes, alma. Como quisesse João Evangelista tratar do Verbo, de que maneira tinha se tornado visível e como habitou no meio de nós, preferiu falar de carne a falar de alma, pelo fato de que para nós a carne é mais visível e sensível do que a alma, e de preferência quis dizer que o Verbo se fez carne a dizer que o Verbo se fez alma. Em contraposição, querendo o apóstolo tratar da obediência e da sujeição que os inferiores devem aos superiores — uma vez que tal obediência deve ser feita voluntariamente segundo a mente e segundo a alma — de preferência quis o apóstolo pela palavra alma entender o homem todo, em vez de usar a palavra carne. Por isso a glosa, explicando o texto, diz que, já que a alma deve estar sujeita aos poderes superiores, isto significa que devemos servir não só com o corpo, mas também com a vontade.

A tal poder sublime, ao qual toda alma deve se sujeitar, cabe tanto o gládio espiritual quanto o material. Devemos sujeitar-nos aos reis e aos príncipes seculares, como também devemos obedecer humildemente a nossos prelados espirituais. Por isso, a glosa diz sobre os poderes seculares: "Portanto, toda alma se sujeite aos poderes seculares, aos bons ou maus reis, aos príncipes, aos tribunos, centuriões, e outros que tais", e acrescenta que "se for bom o que te preside, é teu nutridor; se mau, é teu tentador". Portanto, sob ambos, tanto sob o príncipe bom como sob o mau, podemos progredir: sob o bom, porque por ele somos nutridos, e assim nos aperfeiçoamos e progredimos; sob o mau, porque por ele somos tentados, e temos provações e nos purificamos.

Contudo deve-se advertir que a glosa, explicando que toda a alma se sujeita aos poderes superiores, refere-se principalmente aos poderes seculares, porque os fiéis não duvidavam que

deveriam se sujeitar aos poderes espirituais; duvidavam somente se deveriam sujeitar-se aos poderes seculares. As glosas fazem especialmente menção dos poderes seculares, para que também a tais poderes os fiéis sirvam voluntariamente. Mas as próprias palavras do texto referem-se principalmente aos poderes espirituais, conforme o entendem as glosas. Pois se aí se faz menção da alma — para que sirvamos de mente e de vontade — isto deve referir-se principalmente aos poderes espirituais, aos quais de mente e de vontade devemos servir, já que os poderes espirituais não têm diretamente e por si mesmos o juízo de sangue, mas exercem tal juízo por meio de outros ministros e através dos poderes seculares.

Os poderes espirituais requerem que os sirvamos de mente e de vontade, mas os poderes seculares, se não os servimos de vontade e de mente, forçam-nos pelo juízo de sangue e também pela morte, que é o fim de todas as coisas terríveis, como se diz na *Ética a Nicômaco (l. 3, c. 6; 1115a)*. Os prelados eclesiásticos exercem o poder pela censura eclesiástica e pela excomunhão, nunca pelo juízo de sangue; aliás os que na Igreja exercem tais coisas são julgados irregulares; não que agir assim seja pecado, pois manda o Senhor *(Ex 22,18)*: "Não toleres que os criminosos vivam", mas porque a Igreja não deve ter mancha, nem ruga, nem inconveniência alguma. Haveria certa inconveniência no fato de que o chefe espiritual exercesse por si mesmo o juízo de sangue. Por isso, tais juízos se exercem pelos poderes seculares.

Digamos portanto que, se não se obedecer aos poderes seculares, em razão do juízo de sangue e porque possuem o gládio material que tem poder nas coisas temporais, mata-se o corpo; mas se não se obedecer aos poderes espirituais, porque tais poderes têm o gládio espiritual que penetra até a alma e pela desobediência pode separá-la da comunhão dos fiéis, por meio de tal gládio mata-se a alma. Pois assim como o membro amputado do corpo é, necessariamente, um membro morto, porque posteriormente o coração não pode infundir as obras da vida num membro assim arrancado, do mesmo modo a alma que não obedece aos poderes espirituais está morta espiritualmente por censura eclesiástica, porque, separada da comunhão dos fiéis, não poderá participar da influência da graça espiritual.

Conclui-se que, se os poderes seculares têm poder sobre o homem todo, porquanto devemos servi-los não só pelo corpo, mas também pela vontade, entretanto tal autoridade não lhes compete, a não ser em razão do corpo, ou seja, em razão das coisas corporais, porque o gládio material, que não sem motivo

as autoridades portam, por si e diretamente, só pode atingir as coisas corporais. Mas a autoridade espiritual, cujo instrumento é o gládio espiritual, que atinge a própria alma, tem autoridade no homem todo em razão da alma. E como entre as autoridades espirituais a autoridade do sumo pontífice é a mais excelente e sublime, foi muito bem dito que o poder do sumo pontífice é aquela autoridade sublime à qual toda alma deve sujeitar-se, pois, como é evidente pelo que se viu, é tanto mais excelsa e nobre que toda autoridade terrena e secular, quanto a alma é mais excelente e mais nobre que o corpo, e quanto a vida espiritual é mais excelente que a terrena.

CAPÍTULO IV

A autoridade espiritual tem poder de instituir a autoridade terrena e, se a autoridade terrena não for boa, a autoridade espiritual poderá julgá-la

Hugo de São Vítor, no livro *De Sacramentis Fidei Christianae (l. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418C)*, diz que a autoridade espiritual tem poder de instituir a autoridade terrena e julgá-la, caso não seja boa. Portanto, a respeito da Igreja e da autoridade eclesiástica verifica-se aquele vaticínio *(Jr 1,10)*: "Dou-te hoje autoridade sobre as nações e os reinos, para extirpares e abateres, para destruíres e demolires, para construíres e plantares". Este vaticínio sobre o próprio Jeremias foi realizado quando profetizou algumas coisas a respeito da destruição e edificação de alguns reinos, razão pela qual, pelo espírito da profecia, foi constituído sobre alguns reinos para edificá-los, quanto aos reinos dos quais profetizou a edificação; e para os destruir, quanto aos reinos dos quais profetizou a destruição.

Este vaticínio, contudo, hoje se realiza a respeito da própria Igreja, como se o Senhor dissesse a ela: "Vê, hoje, isto é, a contar do dia em que foste constituída, eu te dou autoridade sobre as nações e os reinos, para destruíres, para extirpares, transferindo-os de seu lugar; para edificares e plantares, edificando e plantando os mesmos reinos em outro lugar", o que por sinal já se realizou, porquanto o sumo pontífice transferiu o império do Oriente para o Ocidente, como está notado na ciência de *Direito (C. 34, X, "De electione"; 1,6)*.

Os acontecimentos concordam com a autoridade dos doutores, pois como ficou claro através de Hugo, a autoridade espi-

ritual tem poder de instituir a terrena e de julgá-la se é boa, o que não seria possível se não pudesse plantá-la e extirpá-la. De uma parte pôde plantá-la, como quando a instituiu; de outra parte, pode extirpá-la, quando julga se ela é boa. Neste assunto não só os acontecimentos concordam com a autoridade, porquanto Hugo afirma isto, e a Igreja, transferindo o império, não só o fez de direito, mas de fato; mas também os vaticínios dos profetas estão nesta matéria conformes com a razão, porque, o que Jeremias profetizou, pode-se aplicar à Igreja: que seja constituída sobre as nações e os reinos; e também a razão natural ensina isto.

Podemos, com efeito, declarar tranqüilamente que, pela ordem do universo, a Igreja deve ser constituída sobre nações e reinos, pois, segundo Dionísio *(De angelica hierarchia, c. 10; PG 3, 273)*, é lei da divindade reduzir as coisas ínfimas às supremas passando pelas intermediárias. A ordem do universo requer que as coisas ínfimas se elevem às supremas, passando pelas intermediárias. Se, com efeito, as coisas ínfimas se reduzissem imediatamente às supremas, assim como também as intermediárias, o universo não estaria corretamente ordenado, o que é inconveniente dizer, principalmente a respeito destes poderes e autoridades, como está claro pela sentença do Apóstolo *(Rm 13,1)*, o qual diz que não há autoridade, a não ser a vinda de Deus, para acrescentar imediatamente: "E os que de fato existem, foram ordenados por Deus". Se há dois gládios, um espiritual e outro temporal, como está claro pelas palavras do Evangelho *(Lc 22,38)*: "Senhor, eis aqui duas espadas", onde logo o Senhor acrescenta: "basta", porque, na Igreja bastam estes dois gládios — é preciso que estes dois gládios, estas duas autoridades e poderes, sejam da parte de Deus, já que não há autoridade a não ser a vinda da parte de Deus. Assim, é preciso que estas autoridades sejam ordenadas, pois, como tratávamos, as coisas que provêm de Deus precisam ser ordenadas; e não o seriam a não ser que um gládio se reduzisse a outro e a não ser que um estivesse sob a dependência do outro, porquanto, como foi dito por Dionísio, requer a lei da divindade que Deus deu a todas as coisas criadas, isto é, requer a ordem do universo que nem todas as coisas sejam elevadas imediatamente às supremas, mas as ínfimas, passando pelas intermediárias, e as inferiores passando pelas superiores. Conseqüentemente o gládio temporal, enquanto inferior, deve ser reduzido, passando pelo espiritual, como se passasse pelo superior, e um deve ser estabelecido sobre o outro, de modo que o inferior esteja sob o superior.

Mas alguém diria que os reis e príncipes devem sujeitar-se nas coisas espirituais, não nas temporais, como se assim se devesse entender o que foi dito: que os reis e os príncipes, espi-

ritualmente, não temporalmente, estejam sujeitos à Igreja. As próprias coisas temporais, diria alguém, a Igreja as reconhece como vindas do domínio temporal, como ficou claro pela doação e contribuição que Constantino fez à Igreja. Mas os que assim dizem não entendem a força do argumento. Pois se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pelas intermediárias. Se, pois, estas coisas foram estabelecidas, é preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, é preciso que existam reinos sob o vigário de Cristo, e de direito, embora alguns de fato ajam de modo contrário; é preciso que o vigário de Cristo tenha domínio sobre as coisas temporais. Embora algumas autoridades pareçam dizer que, de fato, não de direito, do tribunal secular se apela para a Igreja, tais palavras se devem explicar pelo direito costumeiro, ou podemos dizer que a Igreja simplesmente tem certo domínio sobre as coisas temporais, mas de que maneira por este fato se apela para ela, será dito na última parte desta obra. Ora, quem por direito simplesmente domina no espiritual, por certa excelência também tem domínio sobre as coisas temporais. Se alguns, porém, por temor dos príncipes seculares, escreveram de outra maneira, não se deve admitir a autoridade deles. A Igreja pode, pois, admoestar os príncipes nas coisas seculares, uma vez que o gládio temporal está sob o gládio espiritual.

CAPÍTULO V

Quatro razões pelas quais a autoridade sacerdotal é superior e mais digna que qualquer autoridade real

Não pode haver dúvida, entre os sábios, que a autoridade sacerdotal preceda em dignidade e nobreza à autoridade régia e terrena, coisa que podemos afirmar de quatro maneiras: primeiro, pela doação dos dízimos; segundo, pela bênção e santificação; terceiro, pela aceitação do poder; quarto, pelo governo das coisas.

A primeira via demonstra-se assim: Por direito divino e por divina instituição todos estamos obrigados a dar os dízimos, de tal maneira que todo poder terreno, enquanto é terreno e temporal, está obrigado a dar os dízimos à autoridade espiri-

tual. Tais dízimos são dados em reconhecimento da própria servidão, como qualquer um se reconhece servo de Deus. Assim, pois, como os inferiores são tributários de seu superior para reconhecerem que o que têm veio do superior e a ele são obrigados, assim também nós, o que temos recebemos de Deus, segundo aquilo de *1Cor 4,7:* "Que tens que não recebeste?" É portanto justo que sejamos tributários a Deus de todas as nossas coisas. O próprio Deus é, com efeito, como está escrito em outra ciência, rico por si mesmo, os outros, porém, são ricos por empréstimo. Deus nos emprestou tudo quanto temos. Portanto, não é de se admirar, nem é fora de razão, que por isso sejamos censuários e tributários do próprio Deus.

Portanto, o poder terreno e temporal, como é terreno, como recebe os frutos da terra, e como é temporal, como tem os bens temporais, é tributário e censuário do poder eclesiástico, reconhecendo a este no lugar de Deus, e em reconhecimento da própria servidão deve apresentar-lhe os dízimos. Todo poder terreno está, pois, sob o poder eclesiástico, e especialmente sob o sumo pontífice que, na hierarquia eclesiástica, atingiu o ápice da Igreja, sob o qual todos devem estar sujeitos, "sejam reis, como soberanos" *(1Pd 2,13),* sejam quaisquer outros.

A segunda via, para provar a mesma coisa, tira-se da bênção e santificação, e esta é a via de Hugo de São Vítor *(De Sacramentis l. 2, p. 2 c. 4; PL 176, 418D),* que diz que na Igreja de Deus a dignidade sacerdotal sagra e abençoa a autoridade real. Se, portanto, como diz o Apóstolo *(Hb 7,7):* "Aquele que abençoa é maior, e o que é abençoado é menor", "conta", prossegue Hugo, "sem qualquer dúvida que o poder terreno, que recebe a bênção do poder espiritual, por direito é considerado inferior".

A terceira via se tira da instituição do poder. E Hugo se refere também a esta via *(loc. cit. 418C),* dizendo: "Que a autoridade espiritual seja maior que a dignidade e a autoridade terrena declara-se manifestamente naquele antigo povo do Velho Testamento, no qual, primeiramente, o sacerdócio foi instituído por Deus, e somente depois, através do sacerdócio, por ordem de Deus foi instituído o poder real". O poder real deve portanto reconhecer como superior a dignidade sacerdotal, como aquela através da qual foi instituído por ordem de Deus. E se se disser que nem todo o poder real foi instituído pelo sacerdócio, diremos que é nulo o poder régio que não tenha sido instituído pelo sacerdócio, ou porque agora não seria reto, razão pela qual antes seria um latrocínio que um poder, ou não seria unido ao sacerdócio, ou não teria vindo depois da instituição do sacerdócio e através dela. Na lei da natureza, na qual existiram os reinos dos gentios, quase todos estes reinos foram conseguidos

por invasão ou usurpação. Assim Nemrod, o primeiro do qual lemos que tinha sido rei, como se pode ver em *Gn 10,8-10*, e cujo reino iniciou-se em Babilônia, fez-se rei por invasão e por usurpação. Por isso se diz que ele começou a ser poderoso na terra, pois obteve o reino por força viril, não por justiça. Mas segundo Agostinho *(De civ. Dei l. 4, c. 4; PL 41, 115)*, "reinos sem justiça são grandes latrocínios". Tais, pois, embora se chamem reis, não são reis, mas ladrões e salteadores.

Um reino que não foi instituído através do sacerdócio, ou não foi reino mas latrocínio, ou foi unido ao sacerdócio, pois mesmo antes que Saul fosse instituído por Samuel, como por sacerdote de Deus, e fosse posto como rei, Melquisedeque foi rei de Salém *(Gn 14,18)*. Mas este Melquisedeque, além de ser rei, era também sacerdote. Por isso se diz que era sacerdote do Deus altíssimo *(Hb 7,1)*. Aí portanto não houve reino sem sacerdócio mas houve unido ao sacerdócio, sendo mais importante o sacerdócio que o reino. Os reinos modernos provêm dos reinos instituídos pelo sacerdócio, pois antes que houvesse tais reinos, houve o reino instituído através do sacerdócio. E já que os primeiros são exemplos e espelho dos posteriores, todos os posteriores devem referir-se ao primeiro reino que, por ordem de Deus, foi instituído pelo sacerdócio. Quando, pois, falamos de reino, falamos de reino reto e enquanto é separado do sacerdócio.

Encontramos, pois, pelo que se viu, quatro espécies de reinos, a saber: o reino usurpado, que é latrocínio, o reino unido ao sacerdócio, o reino instituído pelo sacerdócio e o reino que se seguiu a esta instituição. Se for um reino usurpado, não é o reino de que falamos, porque não é reto. O reino unido ao sacerdócio não é também o reino de que falamos, porquanto não é separado do sacerdócio. Mas falamos do reino que foi instituído pelo sacerdócio, como também do que veio depois desta instituição. É evidente, pois, que o início de reinar corretamente, entendendo o reino e o sacerdócio como dois gládios separados, teve origem no sacerdócio. Reconheçam, pois, os reis que foram instituídos pelo sacerdócio. Portanto, se observarmos cuidadosamente de onde veio a autoridade régia, e de onde foi instituída, uma vez que foi instituída pelo sacerdócio, segue-se que a autoridade régia deve estar sujeita à autoridade sacerdotal, e especialmente à do sumo pontífice.

A quarta via é tirada do governo das coisas. Se queremos ver qual poder está debaixo de qual, devemos prestar atenção ao governo da máquina do mundo. Vemos no governo do universo que toda substância corporal é governada pela espiritual. Os corpos inferiores são regidos pelos superiores e os mais toscos

pelos mais subtis, e os de menos poder pelos mais poderosos. Contudo, toda substância corporal é regida pela espiritual, e toda substância espiritual pelo sumo Espírito. Por isto diz Agostinho *(De Trin. l. 3, c. 4; PL 42, 873)* que "alguns corpos mais toscos e inferiores são regidos por uma certa disposição pelos mais subtis e poderosos; mas todos os corpos pelo espírito, e toda criatura por seu criador". E o que vemos na ordem e no governo do universo, devemos imaginar no governo da república e no governo do povo cristão. O mesmo Deus que rege toda a máquina do mundo é o governador especial de sua Igreja e de seus fiéis.

Assim, todo o universo, do qual Deus tem um cuidado geral, é de tal maneira bem disposto que os corpos inferiores estão sob os superiores e o conjunto dos corpos está sob o espiritual, enquanto que a substância espiritual, sob o sumo Espírito. Dizer que o povo fiel e que a Igreja, sem mancha nem ruga, que Deus escolheu para si, não seja bem ordenada e que não seja toda no seu todo unida e conexa, e que a ordem do universo — que é uma ordem belíssima, como quer Agostinho *(Enchiridion, c. 10; PL 40, 236)*, e é uma beleza admirável — dizer, pois, que aquela admirável beleza e aquela belíssima ordem não resplandeçam na Igreja, é algo totalmente descabido e inconseqüente. Assim como no universo os corpos inferiores são regidos pelos superiores e os mais fracos pelos mais fortes, assim no povo cristão, entre os fiéis, os senhores temporais inferiores são regidos pelos superiores e os menos poderosos pelos mais poderosos. E assim como no universo toda substância corporal é regida pela espiritual, porque os céus, que estão colocados nos lugares supremos entre todos os seres corporais, e que têm influência sobre todos os corpos, são governados pelas substâncias espirituais, que são as inteligências que os movem: assim, entre os fiéis, os senhores temporais e o poder terreno devem ser regidos e governados pelo poder espiritual e eclesiástico, e especialmente pelo sumo pontífice, o qual, na Igreja e no poder espiritual, tem o ápice e o grau mais elevado. O sumo pontífice pessoalmente só tem de ser julgado por Deus. Ele é, com efeito, como dissemos acima, aquele que julga tudo, e não é julgado por ninguém, por nenhum homem, mas somente por Deus.

Se o poder terreno se desvia, será julgado pelo poder espiritual na qualidade de seu superior; mas se é o poder espiritual e principalmente o poder do sumo pontífice que se desvia, então só pode ser julgado por Deus. Daí Hugo *(De Sacramentis, l. 2, p. 2; PL 176, 418C)*, como tivesse dito antes que o poder terreno é julgado pelo poder espiritual, depois acrescenta, a respeito do poder espiritual, que ele foi instituído em primeiro lugar por Deus, e caso se desviar, só pode ser julgado por Deus.

Portanto, a belíssima ordem do universo resplandece bem na Igreja e entre os fiéis, de tal maneira que, assim como aí os corpos inferiores são regidos pelos superiores e toda substância corporal pela espiritual, enquanto que a própria substância espiritual é regida por Deus, assim também na Igreja os senhores temporais e inferiores são regidos pelos superiores, e todo poder temporal e terreno, pelo espiritual e principalmente pelo sumo pontífice; já o sumo pontífice só pode ser julgado por Deus.

Nem adiantaria, se alguém dissesse que todo poder terreno deve estar sob o espiritual, mas devendo-se entender espiritualmente e quanto aos artigos de fé, não porém quanto ao poder temporal e terreno. Os que falam assim não entendem a força da razão, porque os corpos, enquanto são corpos, estão abaixo dos espíritos, e os movimentos corporais e principalmente os movimentos dos corpos superiores são movidos pelos espíritos moventes e pelas inteligências motoras dos orbes. Assim também os poderes temporais, enquanto tais, e principalmente os poderes temporais mais elevados, poderão ser julgados pelo poder espiritual e principalmente pelo poder do sumo pontífice que, na Igreja, é o poder espiritual mais sublime e mais elevado. Os senhores temporais inferiores, se cometerem delito, poderão ser julgados pelos senhores temporais superiores, mas os senhores temporais superiores que, entre os temporais, não têm superiores, poderão ser julgados pelo poder espiritual. Mas o poder espiritual, e principalmente o do sumo sacerdote, por não ter um homem superior, não pode ser julgado por ninguém a não ser por Deus.

CAPÍTULO VI

O poder sacerdotal, não só quanto à dignidade, mas também quanto ao tempo, é superior e anterior ao poder régio

Pretendemos demonstrar neste capítulo que o poder sacerdotal precede ao poder real não só quanto à dignidade mas também quanto ao tempo. Mas parece que a intenção deste capítulo contradiz abertamente o capítulo precedente e também a si mesmo. Com efeito, demonstrava-se no capítulo precedente que o poder sacerdotal é mais digno e, por conseqüência, quanto à dignidade precede à autoridade régia; e isto neste capítulo se repete, e se acrescenta que não só quanto à dignidade, mas tam-

bém quanto ao tempo, este poder precede àquele. Ora, estas duas coisas parecem contradizer-se: que uma e a mesma coisa seja superior à outra em dignidade e em tempo; se é anterior em dignidade, segue-se que, ao que parece, seja posterior quanto ao tempo, porque os mais imperfeitos são anteriores quanto ao tempo e posteriores quanto à dignidade, enquanto que das coisas mais perfeitas se diz o contrário. Vemos que a natureza parte do imperfeito para o perfeito, e assim antes, no tempo, algo é imperfeito, e depois vai se aperfeiçoando e se torna perfeito. O próprio domínio temporal antes foi imperfeito e depois perfeito; e porque o poder real não é um domínio tão perfeito como o do sumo sacerdócio, segue-se que, quanto ao tempo, aquele precedeu a este.

Isto parece concordar com a própria história. Embora no povo judaico o poder sacerdotal tenha precedido ao poder real, porque primeiro houve o sacerdote Eli e também Samuel, antes que Saul tivesse sido ungido rei, não parece contudo que o poder do sacerdócio tenha simplesmente precedido, quanto ao tempo, ao poder régio, pois antes que começasse a haver o povo judeu e antes que Abraão existisse, havia reis que reinavam em outras nações. Foi por isso que, antes que Saul fosse rei, reunidos todos os maiores em idade de Israel vieram ter com Samuel e lhe disseram *(1Sm 8,5):* "Constitui para nós um rei, para que nos julgue, assim como todas as nações têm". Portanto, ao que parece, os reis existiram antes que os sacerdotes, embora no povo judeu o reino começasse depois do sacerdócio. Mas se considerarmos bem as palavras do cânone da Bíblia, primeiro se faz menção de um reino, como o de Nemrod, cujo reino começou na Babilônia, como diz *Gn 10,10,* e só depois se fez menção de um sacerdote, como Melquisedeque, que era sacerdote do Deus altíssimo, segundo *Gn 14,18.* Logo, está em harmonia com a razão que o reino tenha precedido ao sacerdócio quanto ao tempo, porque o imperfeito quanto ao tempo precede o perfeito, e isto parece coincidir com a narrativa histórica, porquanto primeiro lemos menção feita do reino, e depois do sacerdócio.

Isto parece concordar até com a autoridade, porque o poder régio é poder terreno e sobre as coisas corporais, enquanto que o poder sacerdotal sobre as coisas espirituais. Mas, como consta em *Gn 2,7:* "O Senhor Deus formou o homem do limo da terra e inspirou em sua face o sopro de vida e o homem se tornou alma vivente", primeiro, portanto, o homem foi feito do limo da terra, o que é próprio do corpo, depois insuflou Deus na face dele o hálito da vida, o que é próprio da alma. Portanto, pela autoridade do Gênesis, assim como primeiro foi formado o corpo humano e depois recebeu o hálito da vida e a alma

vivente, assim o poder real, que se exerce sobre as coisas corporais, parece que tenha precedido quanto ao tempo ao poder sacerdotal, que se exerce sobre as coisas espirituais.

Uma vez apresentadas estas coisas, que parecem ser contrárias ao que nos propomos, queremos declarar que, tanto pela razão como pelos fatos, como ainda pela autoridade, há concordância em que o poder sacerdotal não só em dignidade mas também em tempo tenha precedido ao poder real.

Deve-se saber que as coisas que se diziam do perfeito e do imperfeito e das narrativas e da autoridade do Gênesis não se opõem nem contradizem o nosso propósito. Para que tais coisas fiquem evidentes, deve-se advertir que num e no mesmo gerável e corruptível, ou em qualquer coisa criável ou factível, a potência, mesmo quanto ao tempo ou duração, precede ao ato. O factível pode ser de diversos modos. Pode-se falar de um fazer em sentido amplo, ou seja, de factível apenas segundo a potência do agente, como é na criação, onde a coisa feita, antes que se torne feita, não está na potência da matéria, mas toda a razão de ser da coisa feita é a potência daquele que faz. Em segundo lugar, tal factível pode estar também na potência da matéria, segundo a razão obediencial, como, por exemplo, nas obras miraculosas, tal como se Deus, de um tronco, fizesse um novilho: com efeito, na própria matéria do tronco, embora não haja nela razão seminal, para que dela se faça um novilho, há contudo nela razão obediencial, de acordo com a qual a matéria do tronco obedeça ao seu Criador, para que dela, quando o Criador quiser, surja um novilho. Em terceiro lugar, tal factível pode estar na potência da matéria segundo a razão seminal, assim como os efeitos se produzem pelos agentes naturais, os quais tudo que fazem o fazem por razões seminais, de tal maneira que o agente natural, por razões naturais, como que tirando potência da matéria, produz seus efeitos. De tais razões seminais fala Agostinho *(De Trin. l. 3, c. 8; PL 42, 875s)* ao dizer que, assim como as mães estão grávidas de fetos, assim este mundo está grávido das causas dos nascentes. De qualquer modo, portanto, que falemos do factível, sempre uma e a mesma coisa existiu primeiro em potência do que em ato. Assim, se alguma coisa é feita pelo Criador, primeiro existiu na potência do agente, antes de existir em ato. Se porém se faz e se tira da potência da matéria, segundo razão obediencial, como por exemplo nas obras miraculosas, como se do tronco se fizesse um novilho, esse novilho primeiro existiu na potência obediencial da matéria e depois foi feito em ato. Assim também, se pelo terceiro modo fosse feito o factível, como se se tirasse da potência da matéria segundo as razões seminais — modo segundo o qual agem os agentes naturais —

o produto existiu antes na potência da matéria segundo razões seminais, e depois foi feito em ato. Por este modo, no mesmo ser e com respeito ao mesmo, a potência precede ao ato e o imperfeito pode preceder ao perfeito, e neste sentido se concedería a respeito do reino e do sacerdócio que o imperfeito preceda ao perfeito, de tal maneira que primeiro existiu o reino imperfeito e depois o perfeito, e primeiro o sacerdócio imperfeito, depois o perfeito.

Não há, pois, nenhum inconveniente em que o reino se tenha aperfeiçoado pela sucessão dos tempos, como também em que o sacerdócio se tenha aperfeiçoado, de tal maneira que tenha ficado mais perfeito na lei escrita e ainda mais perfeito na lei da graça, na qual os sacramentos são perfeitos e não deficientes, como eram na lei escrita, sacramentos e elementos deficientes dos quais fala o Apóstolo *(Gl 4,9):* "Como é que voltais outra vez a esses débeis e mesquinhos elementos", isto é, aos sacramentos da lei antiga?

Assim, na mesma coisa a potência precede ao ato; contudo, absolutamente e também simplesmente, o ato precede à potência e o perfeito ao imperfeito. Se houvesse coisas em potência sem que precedesse um ato que fizesse tais potências passar ao ato, como nada se mova a si mesmo da potência para o ato, elas talvez pudessem existir antes, mas não de um modo absoluto. Portanto, simplesmente e quanto ao tempo e à duração, o ato precede ã potência e o perfeito ao imperfeito, embora na mesma coisa se dê o contrário.

Aquela razão, pois, que o reino precedeu, quanto ao tempo, ao sacerdócio, como o imperfeito precede ao perfeito, talvez fosse verdadeira se afirmasse da mesma coisa, como por exemplo, do mesmo reino ou do mesmo sacerdócio, que antes existiu certo reino imperfeito e depois o perfeito, antes o sacerdócio imperfeito e depois o perfeito. Mas não afirma da mesma coisa nem afirma do reino em relação ao reino, nem do sacerdócio em relação ao sacerdócio, mas de coisas diversas, como do reino em relação ao sacerdócio e vice-versa. Ora, como se dizia, na mesma coisa a potência precede ao ato e o imperfeito ao perfeito, nas coisas diversas porém e falando simplesmente, dá-se o contrário: fica claro que a razão antes apresentada mais conclui pelo oposto que pelo proposto.

O que, porém, se acrescentava das narrativas dos fatos, que antes tenha existido reino nas nações e depois sacerdócio no povo judaico, e simplesmente primeiro houve reino e depois sacerdócio, pois também em *Gn 10,8s* primeiro se faz menção do reino de Nemrod, e depois em *Gn 14,18-20* se faz menção do sa-

cerdócio de Melquisedeque, quanto a isto digamos que talvez a palavra "sacerdócio" não precedeu a palavra reino; mas a coisa mesma que é o sacerdócio precedeu também quanto ao tempo à coisa que é o reino. Pois antes do dilúvio, nem da coisa nem da palavra reino lemos algo; depois do dilúvio, porém, a coisa que é o sacerdócio precedeu a coisa que é o reino. Pois logo depois do dilúvio, tendo saído da arca Noé e seus filhos e as mulheres deles, Noé edificou um altar ao Senhor, e tirando de todos os rebanhos e aves do mundo, ofereceu holocausto sobre o altar, e Deus aspirou um odor de suavidade *(Gn 8,18.20-21)*. Oferecer sobre o altar holocaustos em odor de suavidade é obra do sacerdócio. Logo, depois do dilúvio houve sacerdócio, como se pode ler em *Gn 10 (cf. 8,20s)*, não houve, porém reino. Aliás, o reino começou a partir de Nemrod, que descende da estirpe de Noé através de muitas gerações após o dilúvio. Portanto, segundo as narrativas, o sacerdócio precedeu ao reino, porque se deu logo depois do dilúvio, o mesmo não acontecendo com o reino.

O sacerdócio, aliás, não só se deu depois do dilúvio, mas também antes. De Abel, lemos em *Gn 4,2 e 4*, que era pastor de ovelhas e que ofereceu ao Senhor dos primogênitos de seu rebanho e dos mais gordos deles, e acrescenta que o Senhor olhou para Abel e para suas oferendas. Mas oferecer holocaustos ou primogênitos dos rebanhos é ofício do sacerdócio; logo, em Abel o sacerdócio precedeu ao dilúvio. Também podemos dizer que, no próprio Adão, nosso primeiro pai, o sacerdócio já existiu. Com efeito, é de supor que, depois que se arrependeu de seu pecado, tenha oferecido holocausto ao Senhor em reconhecimento de sua servidão, de sua mulher e dos pósteros. Portanto, antes do dilúvio, embora não estivesse em uso a palavra sacerdócio, existiu a coisa que é o sacerdócio. Mas antes do dilúvio não lemos nem a palavra reino nem a coisa que é o reino; logo, tanto depois como antes do dilúvio a coisa que é o sacerdócio precedeu ao reino.

Dizia-se, em terceiro lugar, pela autoridade de *Gn 2,7*, que primeiro foi formado o corpo e depois recebeu o hálito da vida, de modo que a formação do corpo parece ter precedido quanto ao tempo à infusão da alma. A este respeito podemos dizer que Agostinho *(Super Genesim l. 7, c. 24; PL 34, 368)* parece afirmar que a alma do primeiro pai foi criada antes do corpo, ou seja, antes da formação do corpo. Por isto diz: "Parece ser tolerável dizer que Deus, naquelas primeiras obras, pelas quais ao mesmo tempo criou tudo, tenha criado também a alma humana, a qual, a seu tempo, ele inspiraria nos membros do corpo formado do limo". Na verdade, como Agostinho fala aí argumentando e

disputando, ele mesmo, no mesmo livro, depois das palavras referidas, deixa tal questão sem resolver, dizendo que: "A respeito da alma que Deus inspirou no homem, soprando na face dele, nada confirmo". Portanto, sustentando que primeiro tenha sido formado o corpo e no próprio acabamento da formação tenha sido infusa a alma, como na completa disposição da matéria induz-se a forma, nem por isso chega-se ao proposto, mas ao oposto. Pois daquele corpo e daquela alma foi feito um só e o mesmo, e num só e no mesmo não há inconveniente que, quanto à origem e ao tempo, o imperfeito preceda ao perfeito; nos diversos, contudo, e falando simplesmente, dá-se o contrário, como acima expusemos. E como aqui se trata dos diversos, como do reino em relação ao sacerdócio e vice-versa, a autoridade acima citada não nos contradiz nem um pouco. Aliás, se considerarmos as autoridades do Gênesis descrevendo os feitos de acordo com a série dos fatos, vemos que o sacerdócio precede ao reino quanto ao tempo.

Tanto a razão, pois, como as narrativas, como a autoridade citada, afirmam e declaram que o sacerdócio precede ao reino quanto ao tempo. Assim, pois, o sacerdócio simplesmente precede ao reino. Mas que preceda não só simplesmente falando, mas também por divina instituição, Hugo de São Vítor *(De Sacramentis l. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418C)* o afirma dizendo: "Que pois o poder espiritual, no quanto se refere às divinas instituições, seja também anterior em tempo e maior em dignidade" (complete-se: que o poder terreno), "declara-se manifestamente naquele antigo povo do Antigo Testamento", no qual antes o sacerdócio foi instituído por Deus, depois, sim, através do sacerdócio, por ordem de Deus, foi ordenado o poder régio.

CAPÍTULO VII

Assim como no homem há dupla substância, corpo e espírito, e assim como deve haver duplo alimento, corporal e espiritual, assim também é de se admitir duplo gládio, um dos quais deve sujeitar-se ao outro

Qualquer um pode experimentar sensivelmente que o homem é composto de dupla substância, de carne e de espírito. Isto o Senhor dá a entender em *Mt 26,41,* ao dizer: "O espírito na verdade está preparado, enquanto a carne é fraca"; e o mesmo

se pode depreender do que está dito em *Gn 2,7:* "Portanto, Deus formou o homem do limo da terra", quanto ao corpo, "e soprou na face dele o hálito da vida", quanto ao espírito. E como há no homem dois princípios, corpo e espírito, assim o homem precisa de duplo alimento, corporal e espiritual. Por isso diz o Senhor em *Mt 4,4:* "Não só de pão vive o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus". O homem, porque não é só corpo, mas é corpo e alma, ou corpo e espírito, não vive só de pão — isto é, só do alimento corporal, já que por pão se entende qualquer alimento material, — mas vive da palavra de Deus, do alimento espiritual. E assim como o corpo precisa do pão, como que do alimento corporal, assim o espírito precisa da palavra de Deus, como de seu alimento espiritual. Portanto, assim como o homem não é simples, mas composto de dois princípios, não se nutre de um só alimento, mas de duplo, corporal e espiritual; assim também se governa e se rege sob duplo gládio, terreno e eclesiástico, real e sacerdotal, material e espiritual.

O primeiro fundamento da distinção tanto dos alimentos, quanto dos gládios, é a distinção quanto às partes das quais o homem se compõe: precisa de duplo alimento e se rege sob o duplo gládio, corporal e espiritual, porque é composto de corpo e de espírito. E porque, se alguém tem de edificar uma casa, deve começar pelo fundamento, assim, quem quiser tratar deste tal duplo alimento, ou deste duplo gládio, deverá começar pelo fundamento, isto é, pelas partes das quais o homem se compõe: e da forma como verá e perscrutará pela razão de que modo estas duas partes se comportam, também poderá julgar destes dois alimentos e gládios. Com efeito, somos criaturas e fabricação de Deus. Ele nos fez e nos formou de dois princípios, corpo e espírito, por isso instituiu e nos ofereceu duplo alimento, o corporal, pelo qual se sustenta o corpo, e o espiritual, pelo qual se reanima a alma. E como o homem poderia ser impedido em ambos, tanto no alimento corporal como no espiritual, instituiu duplo gládio, o material, para que não ficássemos impedidos no corpo, nem no alimento corporal, e isto diz respeito ao poder terreno, ao qual pertence defender e proteger os corpos e as posses, das quais depende o alimento corporal; e instituiu o gládio espiritual, o poder eclesiástico e sacerdotal, para que não sejamos impedidos no alimento espiritual e naquelas coisas que dizem respeito ao bem da alma.

Portanto, de acordo com este fundamento, dizemos que, do mesmo modo que o corpo e a alma, o alimento corporal e o espiritual são coisas diferentes, assim também o gládio material e o espiritual o são. Mas por mais diferentes que sejam o corpo e a alma, podemos dizer entretanto que eles têm tríplice

união. A primeira, de acordo com a composição, porquanto daquelas duas partes se compõe um só homem, um supósito, uma pessoa humana, de tal modo que toda e qualquer pessoa humana é composta daquelas duas partes. É esta a primeira união da alma e do corpo, de acordo com a composição.

A segunda união é conforme a adesão e a sujeição de direito e de fato, como nos homens retos e aplicados, nos quais não só de direito, mas de fato, o corpo adere e se sujeita à alma, a carne ao espírito e a sensualidade à razão. Os homens bons se esforçam por sujeitar o corpo à alma e a carne ao espírito, de tal maneira que, se a carne tem alguns ímpetos contra o espírito, empenham-se em mortificar aqueles ímpetos, de acordo com o que diz *Rm 8,13:* "Se viverdes segundo a carne, morrereis, se pelo espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis".

A terceira união é a adesão e a sujeição do corpo à alma, de direito, mas não de fato. A primeira e a segunda união devem ser aprovadas, embora, adaptadas aos gládios, num e noutro tempo tenham vigorado ora de um jeito, ora de outro. Mas esta terceira é má e de se reprovar, e encontra-se nos homens que não são retos, mas perversos, nos quais o corpo deve de direito aderir e sujeitar-se à alma e a carne ao espírito, de fato, contudo, o corpo se revolta contra a alma e a carne contra o espírito, e não querem viver segundo as leis espirituais. Esta união do corpo e da alma e esta imposição nunca podem ser tiradas, pois o corpo continua de direito sujeito à alma; e o corpo nunca pode libertar-se desta imposição, e continua a ficar sujeito à alma; desliga-se contudo de fato, enquanto se rebela contra a alma.

Portanto, de acordo com estes três aspectos que consideramos entre a alma e o corpo, dos quais se tira a distinção de ambos os gládios, podemos falar destes, pois assim como a alma é coisa distinta do corpo, e vice-versa, assim também o gládio material é distinto do espiritual e vice-versa. Estes dois gládios existem agora, na lei da graça, como existiam na lei escrita, e também na lei natural. Na lei da natureza houve reis e sacerdotes, como os houve na lei escrita, e os há agora na lei da graça. Podemos dizer que assim como o corpo tem, em relação para com a alma, uma tríplice disposição, assim também o gládio material pode ter tríplice disposição para com o espiritual.

A primeira disposição e a primeira união é de acordo com a composição, porque, como se dizia, da alma e do corpo faz-se uma só pessoa humana, e assim também, estes dois gládios, outrora, estiveram num homem e numa só pessoa humana. De fato, Melquisedeque, como consta em *Gn 14,18-20,* foi rei de

Salém e sacerdote do Deus altíssimo. Enquanto rei, teve o uso do gládio material, enquanto sacerdote, o uso do gládio espiritual. Também Jó foi rei e sacerdote. Foi rei porque, como se diz em *Jó 29,25:* "Como me sentasse como um rei no meio de um exército, era contudo um consolador de aflitos"; aí "como rei" não está num sentido diminutivo, mas expressivo. Portanto, Jó se sentava como rei, isto é, à maneira de um rei, o que fica claro pela palavra seguinte, que se sentava no meio de um exército, isto é, sentava-se com grande poder civil, pois o que convém mais a um rei é ter um exército, gente armada e poder civil, a ponto de poder exercer castigos corporais e fazer juízo de sangue; e, de acordo com esse modo, o rei deve ser consolador dos aflitos, punindo corporalmente os que cometeram delitos e os que afligem os outros. Jó, que era rei, foi também sacerdote, porque se diz em *Jó 1,5:* "Levantando-se de manhã cedo, oferecia holocaustos a Deus", o que é ofício do sacerdote.

Estes dois gládios sempre foram e são coisas diferentes, de tal sorte que um não é o outro, assim como a alma não é o corpo, e vice-versa. Mas, como ficou claro, embora sejam coisas diferentes, na lei da natureza estes dois gládios juntavam-se numa só e na mesma pessoa, principalmente nos bons reis que eram reis e sacerdotes, como ficou claro em Melquisedeque e Jó; nem sequer estava fora de razão que um só homem tivesse ambos os gládios, uma vez que de alma e de corpo se constitui um só homem.

Já na lei escrita, quando o povo judeu se regia por juízes e sacerdotes, estes dois gládios eram de certa maneira distintos e de certa maneira unidos. Eram unidos porque os sacerdotes, junto com o juiz que exercia o cargo por tempo determinado, ouviam as causas, não só espirituais — pois julgavam a respeito das diversas formas de lepra e de pecado — mas também as causas criminais, julgando os crimes diversos. Por isso diz-se em *Dt 17,8.10:* "Se perceberes que é difícil e ambíguo para ti o juízo de uma questão como assassinato" (quanto aos corpos), "disputa" (quanto às coisas possuídas), "ferida" (quanto à alma ou quanto aos pecados), "virás aos sacerdotes da linhagem de Levi, e ao juiz que estiver em exercício naquele tempo, os quais julgarão para ti a verdade do juízo, e farás tudo que disserem". De certa maneira, portanto, os sacerdotes do Antigo Testamento detinham ambos os gládios, porque não só ouviam causas referentes a diversas formas de ferida, coisa que pode referir-se ao poder e ao gládio espiritual, mas também ouviam causas de crime de sangue, o que pode referir-se ao poder terreno e ao gládio material. Portanto, estes dois gládios estavam de certa maneira unidos na pessoa do sacerdote. Mas também eram de certa ma-

neira distintos, porquanto, se não se obedecesse ao sacerdote, não parecería ser o sacerdote, mas sim o juiz que proferia a sentença de sangue. Por isto diz-se no mesmo lugar *(Dt 17,8):* "Aquele porém que proceder com presunção, não querendo obedecer à ordem do sacerdote que serve ao Senhor teu Deus, esse homem morra por um decreto do juiz".

Porém, depois, no mesmo povo, estes dois gládios ficaram mais distintos, uma vez que o povo pediu que se constituísse para si um rei que o julgasse, como está em *ISm 8,4s.* Também agora, na lei da graça, estes dois gládios são distintos.

Mas alguém dirá que estes dois gládios devem sempre estar unidos na mesma pessoa porque, como um gládio se refere à alma e o outro ao corpo, e como da alma e do corpo se faz sempre uma pessoa humana, parece que ambos os poderes devem sempre residir em um único homem.

A isto podemos responder que a alma, dirigida para as coisas espirituais e eternas, parece nem estar no mundo, conforme diz Agostinho *(De Trin. I. 3, c. 3; PL 42, 872)* ao comentar que não estamos neste mundo, na medida em que, pela mente, segundo nosso alcance, compreendemos algo de eterno, e também o espírito de todos os justos que ainda vivem na carne, enquanto saboreiam as coisas divinas, não estão neste mundo. Portanto, os sacerdotes da nova lei, uma vez que têm um estado mais perfeito que os sacerdotes da velha lei, e por isto sendo como que totalmente santos e dedicados às coisas divinas e por conseguinte não existindo no mundo, não devem reservar para si o juízo de sangue, mas confiá-lo ao poder mundano e secular.

Mas, se as autoridades terrenas considerarem bem, foi-lhes confiada principalmente a autoridade para que, quando não se obedece aos sacerdotes e principalmente ao sumo pontífice, as próprias autoridades terrenas exerçam o juízo de sangue contra os desobedientes, conforme aquilo que está em *Dt 17,12,* onde se diz que aquele que não obedecesse ao sacerdote seria morto por decreto do juiz, para que todo o povo, ouvindo isto, temesse contrariar o poder do sacerdote.

Portanto, ficou claro quanto à primeira disposição que tem a alma para com o corpo que, assim como dela e do corpo se faz uma pessoa, assim estes dois gládios às vezes tiveram esta disposição, pois no começo habitavam numa só e mesma pessoa; mas por razão de certa conveniência e para que estivessem mais dedicados às coisas divinas, os prelados eclesiásticos da nova lei confiaram o gládio material aos príncipes seculares ou, o que dá no mesmo, aprovaram e quiseram que tal gládio devesse ser

confiado aos príncipes. Também, de outro modo, podemos dizer que no prelado eclesiástico ainda residem ambos os gládios, como aparecerá no capítulo seguinte.

Demonstrada a união destes dois gládios quanto à unidade e a pluralidade de pessoas, vamos tratar da união e da disposição deles, uma das quais é de direito e não de fato, e a outra de fato e de direito.

Dizia-se que estes dois gládios são de tal natureza que um diz respeito à alma e o outro ao corpo. Mas como o corpo tem esta união e disposição à alma, que sempre e de direito deve sujeitar-se a ela, e deste direito e tributo, enquanto viver, o corpo não pode livrar-se, por isso nos homens bons é tanto de direito, como de fato, que se esforçam para subjugar o corpo à alma. De igual modo relacionam-se estes dois gládios: o gládio material deve de direito sujeitar-se ao espiritual e não pode livrar-se deste direito nem deste tributo. E assim como os homens bons têm o corpo sujeito à alma, enquanto os maus não o têm, assim os que governam bem, segundo o poder secular, sujeitam-se ao sacerdócio e, principalmente, ao sumo pontífice; vindo, porém, a revoltar-se, não governam bem. Nem é de se admirar se os que governam mal fazem isto às vezes, pois até contra o Senhor se revoltaram, como se lê de Jeroboão, que se insurgiu e se rebelou contra o Senhor *(IRs 11,26).*

CAPÍTULO VIII

De que modo estes dois gládios se conservam por uma certa excelência numa só e mesma pessoa, a saber, no sumo pontífice

Dissemos que estes gládios são distintos, que estes poderes são diferentes, que o poder terreno se conserva no rei, o eclesiástico no sacerdote e, principalmente, no sumo pontífice. Poder-se-ia então concluir que o gládio material e o poder terreno não se conservariam no poder eclesiástico; poder-se-ia ir mais longe, dizendo que os sacerdotes na lei da graça seriam mais imperfeitos que os sacerdotes na lei da natureza, porquanto nesta eram reis e sacerdotes detendo ambos os gládios e poderes. Se, pois, o poder é do gênero das coisas que são boas, e os sacerdotes na lei da natureza tinham algum poder que os sacerdotes na lei da graça não têm, segue-se que algum poder, por conseguinte, algum bem e perfeição competia aos sacerdotes na lei

da natureza e também na lei escrita, que não compete aos sacerdotes do Novo Testamento. Portanto, aqueles eram mais perfeitos do que estes, o que é inconveniente.

Dizemos, pois, que os sacerdotes, e principalmente o sumo pontífice, devem na nova lei deter o gládio espiritual e não material; não que de nenhum modo tenham este gládio, mas porque não têm o gládio material para uso e sim à sua disposição, e porque convém à Igreja e ao sumo pontífice deter o gládio material à sua disposição, mas não para seu uso. E porque ter tal gládio à disposição é tê-lo de um modo mais perfeito do que tê-lo para o uso, dizemos que a Igreja e o sumo pontífice têm o gládio material de um modo mais excelente e mais perfeito que os reis e os príncipes terrenos.

Portanto, a Igreja tem o gládio espiritual também para o uso e com ele fere, percute e causa maior lesão do que pode causar o gládio material, na proporção em que a lesão da alma é muito maior que a do corpo. Não tem entretanto o gládio material para o uso, mas à sua disposição, como é sentença comum dos doutores e como diz Bernardo *(De consideratione, l. 4, c 3,* § 7; *PL 182, 776s).* A Igreja tem, pois, ambos os gládios, mas não de igual modo: detém o espiritual para o uso e o material à disposição.

Pretendemos explicar neste capítulo que a Igreja tem ambos os gládios, um para uso e o outro à disposição. Já no seguinte mostraremos que é útil à Igreja e convém que tenha o gládio material não para usá-lo, mas à sua disposição. Além disto mostraremos no mesmo capítulo que ter o gládio material à disposição é tê-lo de modo mais perfeito do que tê-lo para o uso e que, por isto, os reis e os príncipes não podem bravatar contra a Igreja, dizendo que eles são mais dignos que ela por terem o uso do gládio material e o domínio das coisas temporais e terrenas, visto que a Igreja tem tal gládio e domínio de modo mais excelente do que os príncipes seculares.

Provaremos de três modos, neste capítulo, que a Igreja tem ambos os gládios, e que tem, pois, também o gládio material à sua disposição. Em primeiro lugar, por Moisés, de acordo com o conselho que Jetro, seu parente, lhe deu; em segundo lugar, pelo sumo sacerdote, a quem se apelava dos juizes; e em terceiro lugar, pelo rei, que não devia afastar-se do conselho do sumo pontífice.

A primeira via é esta: Diz-se no livro do *Êxodo (18,13.18-21)* que "Moisés se sentou para administrar justiça ao povo, o qual permaneceu em pé junto a Moisés, desde a manhã até a tarde. Jetro então lhe disse: 'Tu te consomes em um trabalho estulto.

Sê tu o representante do povo nas coisas que pertencem a Deus, mostra ao povo as cerimônias e o rito que deve cultuar e o caminho que deve seguir; e providencia de entre todo o povo tribunos, centuriões, qüinquagenários e decanos que julguem o povo' ". Inicialmente, pois, o próprio Moisés se sentava para julgar o povo e exercia sobre ele a jurisdição, não só nas coisas que se relacionam com Deus, o que pertence ao gládio espiritual, mas também sentava-se para ouvir as causas e os litígios de quem quer que fosse e de qualquer coisa que fosse, porque o que concerne ao juízo de sangue e aos litígios entre pessoas leigas pertencia ao gládio material. Mas como se esgotava com trabalho estulto e não podia exercer corretamente as tarefas de ambos os gládios, conservando para si o que era espiritual, confiou a audiência das causas aos juízes. A estes juízes sucedem os reis e os príncipes seculares e em toda a parte os príncipes terrenos e senhores seculares tomam o lugar deles a respeito do juízo de sangue e dos litígios entre as pessoas leigas.

E assim como entre os próprios juízes alguns eram tribunos, isto é, presidiam sobre mil, outros centuriões, outros qüinquagenários, outros decanos, porque alguns deles tinham muita gente para julgar, outros menos, e assim como uns deles estavam sob outros, assim entre os senhores seculares uns estão sob outros e alguns têm principado maior e outros menor. Mas que tais juízes pudessem julgar o povo, isto provinha da delegação de Moisés.

Como os juízes estavam sob Moisés, e se acontecesse algo insólito e mais importante deveria ser referido a Moisés, do mesmo modo, por toda a parte, os príncipes terrenos, se quiserem conseguir a salvação, devem estar sob o sumo pontífice; se ocorrerem coisas importantes e insólitas, devem ser referidas ao sumo pontífice, principalmente se se tratar daquelas coisas seculares e terrenas, de qualquer extensão, que possam perturbar a Igreja. Com efeito, pode-se dizer agora ao sumo pontífice o que foi dito a Moisés *(Ex 18,22)*: "O que houver de mais importante seja referido a ti". Isto deve ser entendido principalmente daquele grande litígio, daquelas coisas, quer temporais, quer espirituais, que podem perturbar a Igreja.

Portanto, do próprio Moisés, sob o qual estavam os juízes, fica claro que a Igreja tem o gládio material, se não para o uso, pelo menos à sua disposição, porque sob ela e sob seu poder devem estar os príncipes seculares que exercem o uso deste gládio. E assim como no começo os juízes estavam sob Moisés não só nas coisas espirituais e que se referem a Deus (as quais Moisés reteve para si), mas também nas que pertenciam ao gládio material, do mesmo modo os príncipes seculares,

nas coisas que pertencem ao gládio material, devem estar sob a Igreja, porque para a tarefa da Igreja, para o bem da fé e para o desenvolvimento dos bens espirituais devem usar de tal gládio.

Como o corpo existe por causa da alma e se dispõe para ela, assim também todas as coisas terrenas e temporais se ordenam para as espirituais e de direito devem sujeitar-se a elas, e desta sujeição, como nos referimos acima, nunca podem livrar-se. Portanto, os príncipes terrenos, enquanto têm o gládio material, devem sujeitar-se ao poder espiritual, e principalmente ao do sumo pontífice — tributo ou jugo que não podem rejeitar, jugo que não é servidão, mas liberdade; porquanto o jugo de Cristo "é suave e seu fardo é leve" *(Mt 11,30)*. Conseqüentemente, se os príncipes terrenos estão sujeitos à Igreja, foi muito bem dito que a Igreja tem o gládio material à sua disposição, embora não para o seu uso, pois algo estar à disposição é estar sujeito a alguém e, se não lhe está à disposição, também não lhe está sujeito.

A segunda via para mostrar que a Igreja tem à disposição o gládio temporal, é tirada da apelação que era feita pelos juízes ao sumo sacerdote *(Dt 17,8)*. A respeito da coisa difícil e ambígua, não só entre causas referentes às coisas temporais e entre formas de lepra, quanto referentes às coisas espirituais, mas também entre crimes, recorria-se ao juiz em exercício e aos sacerdotes da estirpe levítica. Para que se entenda isso, é preciso saber que, assim como Josefo e o Mestre se refere nas *Histórias* (Pedro Comestor. *In Lib. Deut. c. 6; PL 198, 1253A*), em cada uma das cidades se elegiam sete juízes, dotados de virtude e zelo, que se sentavam às portas para ouvir as questões; sentavam-se portanto às portas, para poderem julgar os de dentro e os de fora. A todo juiz acrescentavam-se dois ministros da família dos levitas. Se entre aqueles juizes surgisse algo de difícil ou ambíguo, fazia-se apelação ou recurso ao sumo sacerdote; daí é que o Mestre intitula aquele capítulo do Deuteronômio, onde se trata disso, de "Da apelação ao sumo sacerdote". O que o sumo sacerdote julgava era tido como sentença, e se alguém não quisesse obedecer a ele, era morto por decreto do juiz. Portanto, o sumo sacerdote tinha à disposição o gládio material, pois quem não quisesse obedecer-lhe era condenado à morte por desobediência através do decreto dos juízes, aos quais, no que concerne ao juízo de sangue e aos litígios seculares, sucedem os príncipes terrenos. Devem tomar cuidado os fiéis e ver quão perigoso era não querer obedecer ao sumo pontífice e não querer sujeitar-se à sentença dele, pois por mandamento do Senhor eram entregues à morte os que não obedecessem a ele.

A terceira via tira-se do rei que devia ser posto à testa do povo. *Dt 17,15* escreve: "Porque não poderás constituir rei um homem que seja de outra nação". Do rei a ser escolhido, o Mestre, nas *Histórias (op. cit. c. 7; PL 198, 1253B)*, acrescenta que, sem o conselho do pontífice, nada devia dispor. Diz-se do rei no mesmo *Dt 17,18-19:* "Depois que se sentar no sólio do seu reino, transcreva para si a lei do Deuteronômio, recebendo um exemplar dos sacerdotes, o qual terá consigo todos os dias de sua vida, para que aprenda a temer o Senhor seu Deus". Portanto, foram ditas três coisas a respeito do rei a ser posto à frente do povo: Primeiro, nada devia ordenar sem o conselho do sumo pontífice; segundo, todos os dias de sua vida devia ter consigo o Deuteronômio, onde estava a lei divina; terceiro, o exemplar do Deuteronômio e a cópia da lei devia recebê-los dos sacerdotes.

Como é próprio do rei exercer o juízo de sangue e ter o gládio material, cabe uma pergunta: o que é que o Senhor mandou que não deveria o rei dispor sem o conselho do pontífice, a não ser que o gládio material, do qual se serve o rei, deve estar sujeito à disposição do sumo pontífice? E por que é que também o rei deve sempre ter consigo a lei do Deuteronômio e a lei divina, senão porque o gládio temporal e a lei imperial devem estar sujeitos à divina lei e ao estatuto da Igreja? E, em terceiro lugar, por que é que o elevado a rei devia receber dos sacerdotes uma cópia da lei, senão porque, em julgando e em exercendo o gládio material, deve pensar o mesmo que pensam os sacerdotes e não se desviar dos mandamentos da Igreja?

Conclui-se, pois, que a Igreja tem ambos os gládios, não só o espiritual, mas também o material, se não para o uso, ao menos à disposição. Com efeito, convém mais ao poder maior e mais excelente, como será demonstrado a seguir, ter o gládio material à disposição, como o tem o poder sacerdotal, do que tê-lo para o uso, como o tem o poder real ou imperial.

CAPÍTULO IX

Convém à Igreja ter o gládio material, não para o uso, mas à disposição, e ter assim tal gládio é de maior perfeição e de excelência superior

Neste capítulo pretendemos demonstrar duas coisas acerca do gládio material: primeiro, que é para maior conveniência da Igreja ter o gládio material à disposição do que para o uso;

e segundo, que ter assim tal gládio é de maior perfeição e de mais alta excelência do que tê-lo para o uso. Como uma destas coisas visa à outra, podemos demonstrar de três modos. O primeiro, a partir do poder, o segundo a partir do fim e o terceiro a partir do gládio material.

O primeiro demonstra-se assim: Qualquer agente age segundo o modo de sua natureza. Se, pois, queremos ver como o poder espiritual e sacerdotal, e principalmente o poder do sumo pontífice, tem o gládio material, vejamos como estas coisas materiais e corporais se comportam em relação aos espíritos e às substâncias espirituais.

Vemos que as coisas corporais obedecem aos espíritos e às inteligências que vulgarmente chamamos de anjos, de acordo com a disposição e vontade deles. Com efeito, os anjos não têm mãos, nem pés, com os quais atinjam as coisas corporais, e atingindo as movam, mas só conforme a disposição e a vontade do anjo movem-se o corpo e a substância material que é determinada para obedecer ao anjo. E entre os anjos há graus, porque alguns são superiores e têm virtude e poder mais excelentes, outros são inferiores e têm virtude e poder menos excelentes. A cada um deles, segundo sua virtude e poder, compete uma coisa temporal ou um corpo de determinada grandeza que lhe deve obedecer. Por isto diz-se no *De coelo et mundo* (Aristóteles, talvez *l. 2, c. 6, 288b-289a; ou c. 12, 291b-292a*) que, se ao primeiro orbe se acrescentasse uma estrela, o motor dela se movimentaria com trabalho e custo, isto é, este móvel estaria desproporcionado a seu motor. Suposta portanto a proporção entre o espírito movente e o corpo movido, de tal maneira que o corpo não seja tão grande, que exceda o poder do motor, o corpo e a substância material obedecem ao capricho da substância espiritual.

Do poder espiritual, ao qual obedece a substância material, podemos deduzir quão mais excelente e de quanta maior perfeição seja ter o gládio material à disposição do que tê-lo para o uso; porque ter o gládio à disposição é tê-lo do mesmo modo pelo qual agem as coisas espirituais, as quais agem de maneira mais perfeita e mais excelente. É mais perfeito e mais excelente, como se mostra a partir do poder espiritual, ter o gládio material à disposição do que tê-lo para uso.

Podemos demonstrar também a partir do poder do mesmo, que é mais perfeito e excelente ter o gládio material à disposição do que tê-lo para o uso. Os príncipes seculares que têm o gládio material para o uso, têm o domínio e o poder sobre ele e têm o exercício dele. Mas o poder sacerdotal, e principal-

mente o do sumo pontífice, que tem o gládio material à disposição, tem o domínio sobre ele, ou seja, sobre o próprio príncipe, a quem compete o uso do gládio material. Pois é isto que significa ter o gládio material não para uso, mas à disposição: não exercer tal gládio pessoalmente, mas ter o domínio sobre quem o exerce. E como é muito mais excelente e importante o domínio sobre quem exerce o gládio do que o poder sobre o próprio gládio, fica claro, da parte do próprio poder, que *é* mais perfeito e mais excelente ter o gládio material a disposição do que para o uso.

O segundo modo toma-se do fim. Quando um fim está sob um fim, um poder está sob um poder, e, consequentemente, o poder superior, pelo fato mesmo de ser superior e mais excelente, é mais perfeito que o outro. Diz com efeito Agostinho *(De Trin. I. 6, c. 7; PL 42, 929)* que, nas coisas que são grandes, não por causa da massa, ser maior e ser melhor é idêntico. Assim podemos dizer, no nosso caso, que naquelas coisas que são superiores, não por cauSa de posição corporal superior, ser superior é o mesmo que ser mais perfeito e excelente. Quando dizemos que o poder espiritual é superior ao poder terreno, não se entende segundo a disposição corporal, como se um estivesse na torre e outro no palácio, mas entendemos segundo a excelência e a perfeição.

Respondamos ao caso dizendo: o fim e a intenção do príncipe secular que tem o gládio material para uso é e deve ser induzir os homens à virtude. Mas os homens virtuosos nasceram aptos e estão dispostos a obedecer ao poder espiritual. O poder secular, que tem o uso do gládio material, parece pretender como fim dispor os cidadãos e dispor seus súbditos a obedecer ao poder espiritual que tem o gládio à disposição. Portanto, o fim do que usa e exerce o gládio material está sob o fim do poder espiritual. Da parte do fim está claro que o poder espiritual é mais alto e mais importante que o terreno e que é mais excelente e mais perfeito ter o gládio material à disposição do que para o uso.

O terceiro modo toma-se do gládio material, porque, segundo Dionísio *(De divinis Nominibus c. 7; talvez c. 2?)*, por meio dos supremos dos ínfimos se atingem os últimos dos supremos, de maneira que, se os espíritos estão sobre as coisas corporais, os últimos espíritos devem mover os corpos supremos. Com efeito, os anjos e as substâncias espirituais que têm ação imediata sobre as coisas corporais são inferiores àqueles anjos que não são enviados às coisas corporais e inferiores. De fato, não fica bem aos espíritos superiores ter ação direta sobre as coisas corporais. Assim também não convém ao poder espiritual, uma

vez que é superior e excelente, ter o exercício imediato sobre o gládio material, nem convém que tenha tal gládio para o uso, mas à disposição. É, pois, de maior conveniência e, por conseguinte, de maior excelência e perfeição. Portanto, daquelas duas coisas que ficamos de demonstrar, uma se segue da outra porque, se ter o gládio material à disposição, em vez de tê-lo para o uso, é de maior perfeição e excelência, segue-se que seja de maior conveniência, e vice-versa.

Por causa disso, tanto da parte do poder, como da parte do fim, como também da parte do gládio material — porquanto não convém ao poder espiritual, uma vez que é poder supremo, ter o exercício imediato sobre o gládio material, assim como não convém aos espíritos supremos, ou seja, aos anjos supremos ter o exercício imediato sobre as coisas corporais — está evidentemente provado que é de maior perfeição e excelência e, conseqüentemente, de maior conveniência, ter o gládio material à disposição, modo segundo o qual o tem o poder eclesiástico, do que tê-lo para o uso, do jeito que o tem o poder terreno.

Livro II

O PODER DA IGREJA EM RELAÇÃO ÀS COISAS CORPORAIS

CAPÍTULO I

É lícito à Igreja e a todos os clérigos ter coisas temporais

Expusemos com minúcias a matéria da parte acima, onde tratamos do poder temporal da Igreja quanto ao gládio material e quanto aos senhores temporais. Mostramos que a Igreja tem ambos os gládios, o espiritual para uso, o material à disposição e que todos os senhores temporais ou terrenos devem sujeitar-se à Igreja sem o que não podem de jeito nenhum conseguir a salvação. Como ninguém se salvou no tempo do dilúvio, a não ser os que estiveram na arca de Noé, assim neste dilúvio, isto é, neste século, onde não só há tempestades, mas há também répteis que são incontáveis, isto é, os diversos gêneros de inimigos, ninguém pode conseguir a salvação, senão através da arca de Noé, a Igreja, e a não ser sob Noé, o sumo pontífice.

Nesta segunda parte, vamos tratar do poder eclesiástico com relação às coisas temporais, porque alguns afirmam temer que não seja lícito à Igreja possuir coisas temporais. Os que falam assim parece que estão apoiados na autoridade do Novo e do Antigo Testamento. Com efeito, diz-se em *Lc 10,4:* "Não leveis bolsa nem alforje", onde parece que o Senhor proíbe que tenhamos dinheiro, porque proíbe ter bolsa. Parece também que proíbe não só ter posses, com as quais conseguimos alimentos, mas também que tenhamos alforje, onde estes sejam guardados.

Por isso, ao que parece, não é lícito à Igreja, à qual compete pregar a palavra de Deus, nem também é lícito aos clérigos, que devem ensinar os leigos e semear entre eles a palavra de Deus, ter coisas temporais e nem mesmo alguma reserva de tais

coisas, já que não lhes é lícito ter bolsa, onde se guarda dinheiro, nem alforje, onde se conservam alimentos. Quanto aos clérigos em geral, parece que isto pode deduzir-se de *Nm 18,20-21,* onde a Aarão e a seus filhos, e também a Levi e a seus filhos, não é permitido que tenham parte da herança do povo judeu, mas foi-lhes dito que vivam dos dízimos e das primícias e das oblações. Portanto, como no povo judeu estivesse figurado o povo cristão, e como em Aarão e naqueles que eram de sua estirpe estivessem prefigurados e significados universalmente os clérigos, parece que os clérigos no povo cristão não devam ter nenhuma parte, nenhuma herança, nenhuma posse; mas devem viver das primícias, dízimos e oblações. Por causa disso se diz em *Nm 18,20-21:* "E disse o Senhor a Aarão: na terra deles", isto é, na terra do povo judeu ou na terra do povo fiel, "nada possuirás e não terás parte entre eles. Eu sou a tua parte e a tua herança no meio dos filhos de Israel". No mesmo passo também se diz: "Pois dei aos filhos de Levi todos os dízimos"; e se acrescenta: "Não possuirão mais nada, contentes com a oblação dos dízimos". Portanto, ninguém dos que servem o altar, como é o caso dos outros clérigos, que estão figurados em Aarão e Levi, pode ter parte ou herança no povo fiel, mas deve contentar-se com os dízimos e oblações.

Mas todas estas coisas têm a sua explicação. Se assim quiséssemos entender as palavras da Sagrada Escritura, e não quiséssemos explicá-las fielmente, diríamos que a nenhum cristão e a nenhum fiel é lícito possuir qualquer coisa, uma vez que o Senhor diz *(Lc 14,33):* "Quem não renunciar a tudo que possui, não pode ser meu discípulo". E como todos os fiéis são discípulos de Cristo, a nenhum cristão, seja clérigo ou leigo, é lícito possuir algo. Mas deixando de lado estas objeções, das quais pretendemos tratar no capítulo seguinte, diremos que não é contra a ordem do Senhor que a Igreja e os clérigos em geral tenham posse de coisas temporais. Até aquele que se sujeitou ao voto de não ter nada de próprio pode ter o domínio de coisas temporais, ao tornar-se bispo de alguma diocese, a qual tem direito de possuir coisas temporais. Assim, por exemplo, se o religioso se torna bispo, terá domínio de todas aquelas coisas temporais que são posse da Igreja, a qual desposou recebendo o episcopado. E para que não pareça que nos apoiamos somente em palavras e não nas autoridades da Sagrada Escritura, diremos que, a respeito daquilo do Apóstolo *(2Cor 6,10):* "Como nada tendo e possuindo tudo", diz a glosa, que é de Ambrósio: "Não só coisas espirituais, mas temporais também, porque nada falta aos que temem a Deus" (cf. Pedro Lombardo. *Coll. in Ep II Cor 6, 10; PL 192, 48C*). Portanto, os clérigos e a Igreja podem possuir coisas temporais; aliás, no mesmo lugar diz a

glosa que a glória dos apóstolos foi esta: estar sem preocupação e possuir tanto as coisas, como os donos delas, porque todas as coisas eram colocadas aos pés dos apóstolos, como se lê em *At 4,35; 5,2.*

Se, portanto, por "posse" se entende a preocupação, os clérigos não devem possuir nada, a fim de que, com pequena ou mesmo com nenhuma preocupação, possam ter mais tempo para se entregar às coisas divinas. Mas se por "posse" se entende o domínio das coisas materiais, quem diria que o poder espiritual não deve possuir bens temporais, se é próprio deste poder dominar? Daí é que a glosa sobre o texto: "Não tendo" etc., diz que "foi glória dos apóstolos não possuir absolutamente nada e ficar sem preocupação" e logo a seguir acrescenta que a glória dos apóstolos foi "possuir tanto as coisas como os seus donos" *(Glossa ord.; PL 114, 560; Pedro Lombardo loc. cit. 48D).* Logo, a glória dos apóstolos foi não possuir absolutamente nada, quanto à preocupação, e possuir tudo quanto ao domínio.

Com efeito, Deus é a nossa herança e a nossa parte, porque nele devemos pôr principalmente a nossa esperança; porém, podemos possuir essas coisas temporais seja como complemento, seja como aumento, segundo diz *Mt 6,33:* "Procurai em primeiro lugar o Reino de Deus, e depois todas as coisas serão acrescentadas a vós". Também nosso pai Abraão, ao qual o Senhor diz em *Gn 15,1:* "Eu sou o teu protetor e a tua recompensa será muito grande", foi muito rico, segundo *Gn 13,2,* onde se diz que Abraão era muito rico, e tanta foi a sua posse que ele e Ló não podiam viver juntos como se pode ler em *Gn 13,6.*

Ora, a religião cristã não poderia manter-se e não poderia ter as coisas suficientes para a vida, a não ser que alguns cristãos fossem solícitos quanto aos bens temporais, como, por exemplo, para fazer negócios, porque, como algumas regiões têm abundância de lã de qualidade e falta vinho, e outras vice-versa, foi necessário ao gênero humano que uns fizessem negócios e outros arassem terras, ou cultivassem vinhas. Neste sentido, ter bens temporais, quanto a esta preocupação, compete aos leigos; mas quanto ao direito de propriedade e ao sustento da vida pode isto licitamente competir aos clérigos, pois os clérigos devem ser solícitos no que se refere a Deus, rezando e interpelando a Deus e oferecendo sacrifícios não só por si, mas também pelos leigos. E vice-versa, os leigos devem ser solícitos em favor dos clérigos, acerca destas coisas terrenas e temporais, enquanto satisfazem a necessidade da vida e remedeiam a indigência da natureza.

Portanto, a não ser que se tenham ligado por um voto, ambos, tanto clérigos como leigos, podem ter coisas temporais,

como campos, vinhas e outras posses. Mas convém que os clérigos, retendo para si o direito de propriedade das coisas temporais, confiem a outros o cuidado e a solicitude para com essas coisas, para que possam entregar-se mais livremente às coisas de Deus. Contudo, não queremos dizer que nada possuir de próprio não seja uma obra de superrogação, já que o Senhor disse em *Mt 19,21* ao jovem: "Se queres ser perfeito, vai, vende tudo que tens e dá aos pobres". Nada ter de próprio é uma obra de superrogação e é o instrumento para chegar à perfeição. Por isto, ter posses, não enquanto coisas suas, mas enquanto coisas da Igreja, não derroga de modo algum a perfeição, razão pela qual, se os religiosos se tornam bispos das igrejas e desse modo têm coisas não como suas, mas como da Igreja, a perfeição deles em nada se derroga.

Concluamos, pois, e digamos que todos estão obrigados àquilo que se diz no *Sl 61,11:* "Se as riquezas crescem não lhes apegueis o coração"; e todos estão obrigados àquilo que diz o Evangelho *(Lc 14,33):* "Se alguém não renunciar a tudo que possui, não pode ser meu discípulo". Portanto, são coisas a que todos estamos obrigados: não apegar o coração às riquezas (isto é, não buscá-las como coisa principal, e como coisa que seria um fim em si) e renunciar a tudo que possuímos, não pondo nas riquezas nossa intenção final. Contudo, ter tais posses para o domínio e para o sustento da vida é lícito tanto aos clérigos como aos leigos. Porém, a preocupação acerca delas convém que os clérigos confiem aos leigos, para que possam dedicar-se mais às coisas divinas. Já os leigos podem ter tal preocupação por si mesma, para que também nisto sirvam os clérigos, a fim de que estes não se retraiam da preocupação com as coisas divinas.

CAPÍTULO II

Solucionam-se as sentenças do Evangelho, que parecem contrárias ao que nos propomos, afirmando que não é lícito aos clérigos possuir bens temporais

Dizia-se no capítulo precedente que, tanto pela autoridade do Novo Testamento quanto pela do Antigo, não é lícito aos clérigos possuir bens temporais. Dizia-se, no Evangelho, que os pregadores do Evangelho não devem ter bolsa para guardar di-

nheiro nem alforje para conservar víveres, como as glosas expõem. E como os clérigos devem ser doutores dos leigos e devem anunciar-lhes a Palavra de Deus, parece que não é lícito a eles possuir qualquer coisa temporal. E no livro dos Números, como se dizia, aqueles da estirpe de Aarão e de Levi, pelos quais se entendem os que servem ao altar, não deviam ter herança nem posse no povo de Deus. Portanto, os clérigos não devem ter outro quinhão nem outra parte a não ser Deus, pois Deus é o quinhão deles. Por isto diz Jerônimo *(Ep. 52 ad Nepotianum; PL 22)* que a palavra "cleros" em grego se traduz por "sors" (quinhão) em latim, e diz que por essa razão são chamados clérigos, porque são quinhão do Senhor. Portanto, Deus é o quinhão deles e não devem procurar outro quinhão.

Podemos, em primeiro lugar, para salvar a autoridade do Evangelho, dizer que a afirmação de que os pregadores não devem ter bolsa nem alforje, foi dita por sete razões, conforme várias explicações dos doutores e dos santos. Primeiro, para que possamos converter os adversários. Segundo, para que possamos deixá-los estupefatos. Terceiro, para que os pregadores aprendam a confiar em Deus. Quarto, para que não ponham esperança em si mesmos. Quinto, para que os homens saibam reconhecer a excelência da pregação. Sexto, para que os fiéis sejam capazes de conhecer as diferentes situações da Igreja. Sétimo, para que os pregadores saibam que os outros são seus devedores em razão do ofício.

Segundo o primeiro motivo, deve-se saber que, como Gregório Nazianzeno expõe o dito passo do Evangelho, e se encontra na glosa *(Oratio I, in:* Thomas Aq. *Catena aurea, Ed. Parmae, v. 12, p. 125)*, os pregadores que evangelizam a Palavra de Deus devem ser virtuosos, instruídos por Deus de tal maneira que o Evangelho tenha êxito tanto pelo modo de vida como pela palavra deles. Portanto, quis Deus, conforme esta explicação, que os anunciadores da sua Palavra não levassem bolsa nem alforje, nem calçado para que, naquele primórdio da evangelização, os homens, vendo que eles eram de tanta vida e de tanta virtude, se convertessem, quer pelas palavras, quer pelo que ouvissem da vida deles. Deus mandou isto não porque os pregadores ou clérigos fossem obrigados a tanto, mas por uma causa espiritual, a fim de que, naquele primórdio, quando todos eram contrários à fé, se convertessem mais rapidamente.

Em segundo lugar, tais palavras podem ser explicadas como tendo sido ditas não só para converter os adversários, mas também para deixá-los espantados: e foi assim que alguns doutores observaram que o Senhor enviou os discípulos a pregar aos judeus que eram de cerviz demasiadamente dura e que confiavam

demais nas coisas temporais, para que os próprios judeus ficassem estupefatos considerando a grandeza do poder de Cristo que, enviando para pregar discípulos sem bolsa nem alforje e sem recursos, e contudo, mesmo não tendo recursos, tinham tudo em abundância, e nada lhes faltava. Por isso diz-se em *Lc 22,35:* "Quando vos enviei sem bolsa nem alforje, nem calçados, porventura faltou-vos alguma coisa? Mas eles disseram: nada". Portanto, como se tratasse de uma emergência, Deus mandou isso a seus discípulos, o que não significa que os que vierem depois fiquem obrigados a tanto, pois já os discípulos não estavam obrigados, uma vez que o Senhor diz em *Lc 22,36:* "Mas agora quem tem uma bolsa, pegue igualmente um alforje". Logo, o Senhor quis que seus discípulos tivessem tanto uma bolsa para guardar dinheiro como um alforje para guardar víveres.

Em terceiro lugar, tais palavras podem ser explicadas como se não tivessem sido ditas apenas para converter e espantar os adversários, mas também para confiar em Deus. E esta é a explicação de Gregório (Greg. Nazianzeno; cf. *Glossa ord.; PL 114, 284, v. 4; Catena aurea, loc. cit., p. 115*), que a respeito deste passo diz que "a confiança do pregador em Deus deve ser tanta que, embora não possa prever os gastos da vida presente, contudo saiba com absoluta certeza que não lhe faltará o que for necessário". Com efeito, os discípulos de Cristo não providenciavam para si as despesas, porquanto iam sem bolsa nem alforje e mesmo sem calçados, e contudo nada lhes faltava. Portanto, o Senhor não mandou que os pregadores ou seus discípulos não tivessem bolsa, nem alforje, nem calçados, de modo que aos clérigos que ocupam o lugar daqueles discípulos seja, em si mesmo, ilícito possuir alguma coisa. Mas mandou, como ficou claro através da citação de Gregório, para que nos ensinasse quanta deve ser a confiança em Deus da parte dos que pregam as palavras divinas, que, sem bolsas, sem calçados e sem ter qualquer provisão, não sofriam nenhuma privação. De fato, o mundo não poderia fazer com que o descalço e exposto ao frio não sentisse falta do calor que lhe era necessário para a comodidade da vida. Portanto, esta confiança não podia estar no mundo, mas em Deus.

Segundo a quarta explicação, os pregadores não devem confiar em si mesmos. É a explicação de Crisóstomo *(Hom. in Rom. 16, in: Catena aurea in Ev. Luc. c. 22, loc. cit. p. 230)* que diz: "E, de fato, quando nem calçados tinham, nem bolsa, nem báculo, não sofreram falta de nada; quando, porém, concedeu-lhes bolsa e alforje, pareciam esgotar-se, sentir sede e sofrer a nudez, como se o Senhor lhes dissesse: Até agora vos afluía abundantissimamente, agora porém quero que experimenteis a

privação; por isso não vos entrego à necessidade anterior, mas ordeno ter uma bolsinha para conservar dinheiro e um alforje para conservar víveres". Ninguém portanto pode confiar em si mesmo. Nossa segurança, segundo o pensar do mundo, é ter bolsos cheios de dinheiro, ter alforje e celeiros cheios de víveres. Porém, os discípulos, quando estiveram sem bolsa, nem alforje, nada lhes faltou; quando o Senhor lhes concedeu bolsa e alforje, experimentaram muitas privações. Por isto, o Senhor não proibiu a bolsa e o alforje, como se, de per si, fosse ilícito aos clérigos possuir alguma coisa, porque se isso fosse ilícito, nunca depois o Senhor ordenaria aos discípulos pegar uma bolsa e um alforje. Mas o Senhor proibiu o alforje e a bolsa para que os homens e, especialmente, os clérigos, não pusessem esperança em si mesmos, já que os discípulos sem bolsa e sem alforje tiveram muito mais abundância do que quando essas coisas lhes foram concedidas.

Segundo a quinta explicação, os homens devem saber apreciar a excelência da pregação e do Evangelho, a ponto que, para exercer bem tal missão, todo outro cuidado e preocupação devem ser postos de lado. O homem, nesta vida, pode relacionar-se com quatro coisas: primeiro, à própria substância, ou seja, ao corpo; segundo, aos bens exteriores, como dinheiro e alimentos; terceiro, às coisas que aderem ao corpo, como por exemplo, os calçados; quarto, ao próximo, com quem convivemos. Acerca destas quatro coisas acontece que os homens são solícitos. Alguns se preocupam consigo mesmos e com o corpo, de tal maneira que nunca iriam a algum lugar, onde acreditassem poder haver perigo de perder o corpo. Outros se preocupam com o dinheiro e os víveres, de tal maneira que sempre querem ter dinheiro no bolso e víveres no alforje ou mesmo nos celeiros, pois o alforje é como se fosse um pequeno celeiro, onde podem ser guardados poucos víveres, e o celeiro é como um grande alforje, onde se podem guardar muitos víveres. Outros se preocupam com as coisas que aderem ao corpo e que ornam e protegem o corpo, como, por exemplo, com os calçados. Há alguns que se preocupam com a quarta coisa, com os companheiros e próximos, procurando dizer-lhes palavras agradáveis e saudá-los. Portanto, o Senhor quis ensinar quanta deveria ser a preocupação com o Evangelho e a pregação, pela qual o homem deve deixar toda outra preocupação, quer seja do próprio corpo, quer dos bens exteriores, quer dos bens que ornam e protegem o corpo, quer seja conviver agradavelmente com outrem. O Senhor quis pôr de lado toda esta solicitude pela solicitude de evangelizar.

Querendo enviar seus discípulos a evangelizar, diz *(Lc 10,3-4):* Eis que vos envio como cordeiros para o meio dos lobos",

isto é, em prol da solicitude da pregação deveis deixar a solicitude do próprio corpo, porque estareis no meio de lobos e em perigo de morte. "Não leveis bolsa nem alforje", isto é, em prol da solicitude da pregação, deixai a solicitude dos bens exteriores, como dinheiro e víveres. "Nem calçados", isto é, em prol da solicitude da pregação deixai a solicitude dos calçados, isto é, das coisas que ornam e protegem o corpo. "E não cumprimenteis ninguém pelo caminho", isto é, não sejais errantes como são os homens que são muito solícitos e preocupados em cumprimentar estes e aqueles e quaisquer que encontreis pelo caminho, mas sede preocupados e solícitos só para a tarefa de evangelizar que vos foi confiada: em prol desta solicitude deveis deixar de lado a de saudar os outros e de conviver agradavelmente com eles.

Portanto, quando o Senhor proibiu que possuíssemos bens temporais e que tivéssemos bolsa e alforje, proibiu que saudássemos alguém pelo caminho; mas não deve haver nenhuma dúvida de que não é, de per si, ilícito cumprimentar homens pelo caminho, nem aos clérigos, nem aos leigos. Do mesmo modo, nem aos clérigos nem aos leigos é, de per si, ilícito possuir bens temporais. Contudo, o Senhor proibiu ambos, não como se fossem ilícitos, mas porque eram coisas inoportunas para aquele tempo, e naquele primórdio da pregação estavam ordenados para o conhecimento da excelência do Evangelho. Esta é a explicação de Cirilo *(Glossa Cyrilli; cf. Catena aurea, loc. cit. p. 115s)*, de quem seria longo citar as palavras.

Conforme à sexta explicação, deve-se conhecer as diversas situações da Igreja. Assim como o médico, conforme a variedade dos tempos, dá aos enfermos ora uma, ora outra coisa, assim Cristo, nosso médico, de acordo com as várias situações da Igreja, ordenou ora isto, ora aquilo. No tempo pacífico, mandou que seus discípulos não tivessem nem bolsa nem alforje; vindo porém o tempo da paixão, pela perseguição dos judeus, concedeu ambos. Esta é a interpretação de Beda, que explica as palavras dizendo *(Glossa Bedae; cf. PL 114, 339)*: "O Senhor informa aos discípulos que não existe uma mesma regra de viver em tempo de perseguição e em tempo de paz; de fato, enviou os discípulos para pregar e determinou que nada levassem pelo caminho; estando iminente porém o perigo de morte, e estando toda aquela gente a perseguir ao mesmo tempo o pastor e a grei", isto é, Cristo e os discípulos, "decide uma norma conveniente ao tempo, permitindo que tivessem consigo as coisas necessárias para o sustento, até que se amainasse a insânia dos perseguidores". Para aquele tempo, antes que ficasse conhecida a virtude do Evangelho, como os homens confiavam demais nas coisas temporais, convinha que, no tempo de paz, os discípulos

não levassem nem bolsa, nem alforje; estando, porém, iminente a perseguição, o Senhor concedeu uma coisa e outra. Agora, porém, como a eficácia do Evangelho já é conhecida, embora seja tempo de paz, não só é lícito aos clérigos ter bens temporais, mas até convém, para que a Igreja não seja vilipendiada pelos leigos.

Segundo a sétima explicação, os pregadores devem saber que, em razão de seu ofício, os outros lhes são devedores. Se o Senhor diz: "Não leveis bolsa nem alforje", di-lo antes permissiva do que imperativamente. Isto fica claro pelo fato de que nos Evangelhos se acrescenta *(Lc 10,7)*: "Com efeito, o operário é digno de sua recompensa", como se dissesse: Quando ides a pregar, não é preciso que vivais dos próprios gastos, nem que leveis a bolsa nem o alforje, mas comei e bebei as coisas que aqueles a quem pregais vos apresentarem, porque o operário é digno de seu salário. É bastante razoável que, se semeais para eles coisas espirituais, possais comer e beber dos bens deles e colher bens temporais. Portanto, faria obra de superrogação aquele que pregasse e se sustentasse com seus próprios recursos, como fazia Paulo. Para não ser oneroso aos coríntios, diz-se dele que de dia pregava e de noite trabalhava com as mãos, para ter o sustento da vida. Se o pregador, por trabalho manual ou por recursos próprios, viesse a exercer o ofício sem receber dos outros o necessário para a vida, não só não pecaria, mas antes, quanto se relaciona a esta questão, faria obra de superrogação.

Portanto, quando no Evangelho ou em outros lugares da Sagrada Escritura se proíbem aos clérigos posses e coisas temporais, porque devemos renunciar a tudo que possuímos, todas as coisas ditas devem referir-se à intenção final, porque não devemos ter como meta final de nossa intenção possuir coisas terrenas e temporais. Contudo, de um modo espiritual, os clérigos devem evitar os bens temporais, porque em sentido espiritual, como se aludia, a palavra "clérigo" vem da palavra grega "cleros", em latim "sors" (quinhão), porque se diz que Deus é a parte e o quinhão dos clérigos. Mas quando dizemos que em sentido espiritual os clérigos devem renunciar aos bens temporais, não se deve entender quanto à intenção final, porque a isto estão obrigados tanto os leigos como também os clérigos. Com efeito, como acenamos, é verdade a respeito de ambos que, se as riquezas afluírem, não devem prender o coração. Nem se deve entender quanto à posse e ao domínio porque, como ficará claro abaixo, os clérigos dominam as coisas temporais não só tanto como os leigos, mas ainda mais do que eles. Deve-se, pois, entender quanto ao cuidado e à solicitude, porque "ninguém que esteja em armas pela causa de Deus se embaraça com os negó-

cios da vida civil" *(2Tm 2,4)*. Os clérigos são representados por Maria que, sentada aos pés do Senhor, ouvia a palavra dele; os leigos, por Marta que, preocupada com as coisas temporais, se confundia com muitas delas *(Lc 10,41)*. Os clérigos têm o domínio e a posse das coisas temporais, para que se possam entregar mais livremente às espirituais, e para que, sentados aos pés do Senhor, se ocupem dos divinos mistérios e do estudo das santas Escrituras, como diz *Dt 33,3:* "Os que se aproximam de seus pés, recebem a doutrina dele". Por isso, os clérigos devem exercer o cuidado e a preocupação das posses temporais através de outros ministros.

CAPÍTULO III

Solucionam-se sentenças e autoridades do Antigo Testamento segundo as quais não seria lícito aos clérigos possuir bens temporais

Não só as sentenças do Evangelho parecem significar que os clérigos não devem possuir bens temporais, porquanto o Senhor disse a seus discípulos que não deveriam levar bolsa nem alforje, mas também autoridades do Antigo Testamento. Como nos referimos acima, o Senhor diz a Aarão *(Nm 18,20):* Na terra dos filhos de Israel "não possuirás nada, nem terás parte entre eles. Eu sou tua parte e tua herança no meio dos filhos de Israel". Se os filhos de Aarão, que serviam ao altar, e eram ministros da Igreja, não deviam ter posse nem herança, logo, nem os clérigos, que servem ao altar e são chamados ministros da Igreja. Assim também, em *Nm 18,23s* foi dito aos filhos de Levi, que serviam no tabernáculo da Aliança, que não possuíssem nada, mas que se contentassem com o oferecimento dos dízimos. Portanto, como por tabernáculo da Aliança se entende o templo e a Igreja, segue-se que os clérigos que servem ao templo e à Igreja não poderão possuir nada, mas devem contentar-se com o oferecimento dos dízimos e com as coisas que se oferecem na Igreja.

Deve-se saber que o Novo e o Antigo Testamento são como que roda encaixada em roda, porque um está contido no outro, segundo a visão de *Ez 1,16*, onde se diz: "Como se fosse roda encaixada em roda". As coisas que aqui são claras, lá eram figuradas; por isso, às coisas que vemos no Novo Testamento, no mais das vezes, correspondem coisas semelhantes no Antigo Tes-

tamento, ou, segundo uma figura em relação aos cerimoniais, segundo os quais o que era figurado no Antigo verifica-se no Novo, como, por exemplo, o cordeiro imolado, no Antigo Testamento, figurava Cristo que, na verdade, foi imolado no Novo. Ou o fato de um Testamento se conter no outro é real quanto às coisas morais que, no Novo, não cederam lugar, mas se completaram, conforme diz *Mt 5,17:* "Não penseis que vim ab-rogar a lei ou os profetas, não vim ab-rogar, mas cumprir".

Por isso, o fato de os clérigos não terem posses ou bens temporais apresenta uma certa semelhança no Novo e no Antigo Testamentos pois, como dissemos, em *Lc 10,4* o Senhor ordenou aos discípulos que não levassem bolsa nem alforje; depois, em *Lc 22,36*, o Senhor lhes disse: "Quem tem bolsa, tome igualmente um alforje". Primeiro, portanto, o Senhor proibiu aos discípulos terem coisas temporais, depois permitiu. Assim também em *Nm 18,20* o Senhor proibiu aos filhos de Aarão e Levi terem parte e herança na terra dos filhos de Israel e depois em *Nm 35,2s* ordenou aos filhos de Israel que de suas posses dessem aos levitas cidades onde habitar, e os arredores. Assim como o Senhor concedeu aos levitas que recebessem das posses dos filhos de Israel cidades para habitar e arredores para criar animais, e porque algo semelhante foi mandado a respeito da posse de coisas temporais no Antigo e no Novo Testamentos, tudo aquilo que foi dito para explicar o Novo, de certa maneira poderia aplicar-se ao Antigo Testamento, a quem com atenção considerar. Mas, diga-se em resumo que, tanto no Antigo como no Novo Testamento, primeiro proibiu a posse das coisas temporais, e depois concedeu, não que as próprias coisas de per si sejam ilícitas aos clérigos quanto à posse, mas isto primeiro foi proibido e depois concedido, porque convinha antes que se proibisse e depois que se concedesse.

Contudo Crisóstomo, explicando aquela passagem de *Lc 22,36:* "Quem tem uma bolsa, tome igualmente um alforje", refere a proibição à concessão e compara-as à natação, dizendo *(Hom. ad Rom. 16, in: Catena aurea, loc. cit. p. 231):* "Assim como quem ensina outro a nadar, primeiro põe suas mãos por baixo, depois, retirando-as, abandona aquele a quem ensina à própria capacidade, para que ele se auxilie e se ajude a si mesmo, assim o Senhor, limitando aos discípulos os bens temporais, pôs-lhes sua mão por baixo, concedendo os bens, entretanto, retirou-a".

É portanto intenção do Senhor, quando primeiro proíbe possuir coisas temporais e depois concede, como que ensinar seus discípulos a nadar neste mar grande e espaçoso, isto é, neste mundo. Quando lhes proibiu as coisas temporais, nada

lhes faltou, de tal modo que então punha sua mão por baixo e os sustentava, para que sem cuidado e sem preocupação das coisas materiais nada lhes faltasse, a ponto de, nada tendo, terem abundância de tudo; e depois, quando concedeu-lhes bolsa e alforje, em certo sentido retirou sua mão, para que os próprios discípulos, pelo fato de terem que providenciar dinheiro para a bolsa e víveres para o alforje, se remediassem sozinhos e se defendessem por si mesmos, e então o Senhor, de certa maneira, retirou sua mão, e os discípulos sofreram sede, fome e nudez.

Com efeito, ninguém jamais aprenderia a nadar, se sempre ficasse sustentado pelas mãos dos outros; mas quando não sabe nadar e quer aprender, primeiro é apoiado pelas mãos dos outros e depois deixado a si mesmo. De modo igual, no Antigo Testamento, aos levitas que ministravam no tabernáculo da Aliança, primeiro o Senhor proibiu a herança e a parte das posses das coisas temporais, e depois concedeu, e talvez tiveram mais abundância quando as posses lhes foram proibidas do que quando lhes foram concedidas. Ora, uma roda está dentro da outra, e o Novo Testamento no Antigo. Por isso, o que diz Crisóstomo no Novo Testamento a respeito das coisas temporais, talvez acontecesse também no Antigo, a ponto de os levitas terem mais abundância quando privados da posse do que quando a tinham.

Em nenhum tempo, portanto, as posses temporais foram em si mesmas ilícitas aos clérigos, mas, conforme as circunstâncias, às vezes foram proibidas, às vezes concedidas. Mas quando se faz algo por força de circunstância, não se deve concluir a mesma coisa para os casos posteriores. E para que fique clara a verdade em questão, no que se refere ao Novo Testamento, distinguimos um tríplice tempo na Igreja.

O primeiro, quanto à imediata posse de coisas temporais, quando elas foram proibidas aos discípulos, quando a mão do Senhor foi-lhes posta por baixo. Isto se deu, segundo um modo de explicar, quando o Senhor disse em *Lc 10,4:* "Não leveis bolsa nem alforje". Com efeito, como alguns santos padres explicam, então as coisas temporais lhes foram proibidas, mas a mão do Senhor lhes foi posta por baixo, porque, embora nada tivessem, abundavam em tudo, o que não poderia acontecer sem o auxílio divino. O segundo tempo foi quando foram concedidas as coisas temporais, mas de certa forma a mão do Senhor foi retirada; o que se realizou quando o Senhor disse em *Lc 22,36 (cf. Chrysostomus loc. cit. p. 231):* "Quem tem bolsa, tome também o alforje", e que Crisóstomo explica, como vimos, que Cristo, ensinando seus discípulos a nadar nas tempestades do mundo, retirou-lhes sua mão. Como antes não tivessem nem calçados, nem dinheiro, não sofreram nenhuma privação; depois que con-

cedeu bolsa e alforje, passaram fome, tiveram sede e sofreram nudez.

Portanto, no primeiro tempo houve a proibição das posses temporais e a sustentação da mão do Senhor; no segundo, ao contrário, houve a concessão da bolsa e a retirada, de certo modo, da mão divina. Mas quem ousaria dizer que a proteção da mão divina fosse de per si um mal? O auxílio divino é bom de per si; contudo, temporariamente, a retirada de tal auxílio pode ser boa, para que os homens, abandonados a si mesmos, conheçam a própria fraqueza. E assim também quem diria que as coisas temporais, de per si, são más, uma vez que foram criadas por Deus e, como consta em *Gn 1,31:* "Deus viu tudo que fizera e eram coisas muito boas". De tal modo, qualquer coisa de per si é boa, e todas as coisas, tomadas ao mesmo tempo, são muito boas, como diz Agostinho no *Enchiridion (c. 10; PL 40, 236)* que a beleza admirável do universo consta de todas as coisas.

Digamos, portanto, que o auxílio divino em si mesmo é bom, mas a retirada dele, temporariamente, pode nos ser útil. Assim, as coisas temporais são boas, mas a proibição delas, temporariamente, pode nos ser de auxílio.

Mas, como ambos são bons, nenhum deles devia ser perpetuamente proibido ou permitido. Por isso, deve haver um terceiro tempo, no qual agora estamos, em que tanto as coisas temporais são concedidas aos homens da Igreja como a mão do Senhor está colocada por baixo. Neste tempo, a Igreja está dotada de ambos, porquanto goza do subsídio das coisas temporais e do auxílio divino, para que se possa conduzir e conservar no seu estado. Com efeito, antes a Igreja teve início, depois incremento, agora porém tem perfeição e estado. Mas para que se conserve em tal estado precisa tanto do auxílio divino, para que não sofra naufrágio, como do subsídio das coisas temporais, para que não seja vilipendiada pelos leigos.

CAPÍTULO IV

Todas as coisas temporais colocam-se sob o domínio e o poder da Igreja e, principalmente, do sumo pontífice

Pretendemos deixar claro, neste capítulo, que todas as coisas temporais se colocam sob o domínio e o poder da Igreja. Nem por isso pretendemos subtrair ao poder terreno e aos príncipes

seculares seus direitos, mas antes conservá-los. Com efeito, não nos encarregamos deste tratado porque quiséssemos acabar com os direitos de quem quer que seja, mas antes porque queremos realizá-los (cf. *Mt 5,17*). Mostraremos, de fato, no capítulo que segue, que, embora todas as coisas temporais se coloquem sob o poder da Igreja, contudo tanto os leigos como os príncipes seculares não ficam por isso privados de seus direitos; aliás, como dissertaremos mais longamente abaixo, de tal maneira todos os bens eclesiásticos se colocam sob o domínio da Igreja que os bens temporais podem ser doados pelo poder terreno ao poder da Igreja, porque o poder terreno pode doar ao poder eclesiástico o direito que tem e a Igreja pode reconhecer este direito como oferecido e doado a ela pelo príncipe secular.

De quatro maneiras podemos demonstrar nosso propósito. A primeira, pelas coisas temporais, enquanto são temporais; a segunda, pelos nossos corpos, aos quais se dispõem os bens temporais; a terceira, pelos senhores; e a quarta, pelos dízimos a que estão obrigadas as coisas temporais.

A primeira via demonstra-se assim: É preciso que as coisas temporais se disponham às espirituais; pois a felicidade não deve ser buscada nas coisas temporais, porque, uma vez que estas são transitórias e efêmeras, em nenhuma delas deve ser buscada a felicidade; e uma vez que são bens extrínsecos e que não podem saciar a alma, a nossa felicidade não poderia estar na posse de tais bens. Como diz o Sl *(16,15)*: "Saciar-me-ei quando aparecer a tua glória", e a nossa glória e felicidade não poderão estar a não ser naquilo que pode saciar a nossa alma. Querer, porém, saciar e encher nossa alma de coisas temporais, que não são coisas de dentro da alma, mas extrínsecas, é querer encher um cofre com aquilo que não entra no cofre. Portanto, assim como seria considerado débil mental e bobo aquele que vivesse pondo coisas fora do cofre, querendo assim encher o cofre, assim deve ser considerado débil mental e bobo aquele que, acumulando bens temporais, pretende saciar sua alma.

A felicidade deve ser posta nos bens espirituais que podem estar dentro da alma e saciá-la. Como diz o Comentador (Averróis, *Comm. super Metaph. II, c. 2)*, o fim e o bem se identificam, e quem tira o fim, tira todo o bem. Por isso, é necessário que tudo o que tem razão de bem, o tenha da parte do fim; e daí se originou aquela máxima de que aquilo cujo fim é bom, é também bom pois tudo o que é bom, ou é o bem por ser o fim, ou está ordenado a tal bem. Logo, se o nosso fim ou a nossa felicidade não deve ser buscado nas coisas temporais, mas nas espirituais, é preciso admitir que as coisas temporais não são boas, a não ser enquanto se ordenam às espirituais.

Por isso, os bens temporais são instrumentos de apoio e de utilidade aos bens espirituais, de modo que, se deixam de servir, deixam de ser bons, pois os bens temporais não relacionados aos espirituais e se não lhes servem, embora sejam bons em si, não são bens para nós. Isto é tão notório que até os filósofos, com o auxílio da pura razão, professam tal verdade. Diz com efeito o Filósofo na *Ética (l. 5, c. 1; 1129b)* que os homens não sabem rezar, pois rezam para terem os bens da fortuna; deveriam entretanto rezar para que as riquezas e os bens da fortuna, que em si são coisa boa, sejam também coisa boa para eles. Por causa disso, no mesmo livro diz que as coisas que são boas simplesmente, podem não ser sempre boas para alguém, isto é, pode haver algo que seja bom em si, mas que, se não estiver bem ordenado, pode não ser um bem para esta pessoa.

Logo, as coisas temporais, embora em si sejam boas — porque tudo quanto existe, pelo fato de existir, é bom, como quer Agostinho *(De doctrina Christ. l. 1, c. 32; PL 34, 32)* — contudo, os bens temporais não bem ordenados não são bens para este indivíduo, isto é, não o são para aquele que os tem. E porque nunca os bens temporais estão bem ordenados, a não ser se estiveram ordenados para as coisas espirituais — porque toda a natureza corporal está ordenada à espiritual, como quer Agostinho *(De Trinitate l. 3, c. 4; PL 42, 873)* — segue-se que o príncipe ou qualquer homem que tenha coisas temporais, se não as ordenar às espirituais, essas coisas temporais não lhe serão boas, porque não lhe são para a salvação, mas para a condenação da alma. Por isso, as coisas temporais, de per si, se ordenam às espirituais e devem submissão a estas, servindo-as. E o sumo pontífice que, no Corpo Místico, domina totalmente as coisas espirituais, é manifesto que domina também todas as coisas materiais, uma vez que estas se sujeitam às espirituais.

A segunda maneira de provar a afirmação tira-se do exemplo de nossos corpos, em auxílio dos quais estão ordenadas as coisas temporais. Como se prova em outra ciência, de certa maneira nós somos o fim de tudo, a ponto de tudo se ordenar para nosso serviço. Somos o fim das coisas temporais, enquanto elas se sujeitam a nossos corpos e estão a nosso serviço, quanto à necessidade corporal da vida. Mas a alma domina o corpo e é digno e justo que o domine, uma vez que vemos pela experiência que nossos membros corporais se movem segundo o desejo e a vontade da alma, por exemplo, por ordem da alma se movem os pés, os dedos se fecham e se abrem, movem-se as mãos e os braços e até a própria cabeça. Segue-se, pois, que o poder sacerdotal, e principalmente o poder do sumo pontífice, que se sabe ter domínio sobre nossas almas, é príncipe e senhor de nossos corpos e das coisas temporais que se ordenam aos corpos.

Esta é, pois, a ordem das coisas: o poder do sumo pontífice domina as almas, as almas devem de direito dominar sobre os corpos, ou o corpo está mal ordenado quanto àquela sua parte que não obedece à alma, à mente e à razão. Já as coisas temporais se sujeitam aos nossos corpos. Segue-se que o poder sacerdotal que domina as almas domina também os corpos e as coisas temporais. Quando foi dito a Pedro *(Mt 16,18)*: "Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja", a palavra "pedra" significa Cristo, segundo o Apóstolo: "pois a pedra era Cristo"; como se Cristo dissesse: "Eu sou a Pedra, e tu és Pedro; desta Pedra, e sobre esta Pedra, isto é, sobre mim mesmo, edificarei a minha Igreja. Tu, portanto, Pedro, que recebeste o nome de mim que sou a Pedra, regerás e governarás toda a Igreja sobre mim fundada; tu apascentarás as minhas ovelhas, não estas ou aquelas somente, mas todas universalmente; aos outros apóstolos foram confiadas estas ou aquelas ovelhas, mas a ti foram confiadas universalmente todas as ovelhas sem restrição, sem diminuição". De fato, não foi dito a Pedro: apascenta estas ou aquelas ovelhas, mas simplesmente apascenta as ovelhas. Dizemos que são estas as ovelhas, isto é, os cristãos que existem nesta parte do mundo; tira o demonstrativo 'estas, aquelas', e entenderás as ovelhas simplesmente, os cristãos como um todo, e não reduzidos a estes ou aqueles. Assim entendemos o poder do sumo pontífice, não reduzido, não diminuído, mas universalmente sobre todos.

Cristo, cujo vigário foi Pedro e a quem confiou o governo da Igreja, deu a ele as chaves da Igreja, quando disse: "Tu és Pedro", que se diz de 'pedra', isto é, de Cristo, sobre o qual está fundada a Igreja. Se considerar bem as palavras de Cristo, de que modo foram entregues as chaves e o governo da Igreja fundada sobre a Pedra, quem poderia dizer que qualquer fiel, tanto segundo a alma como segundo o corpo, como também segundo tudo o que tem, quer sejam coisas temporais, quer sejam outras, não esteja fundado sobre Cristo, e quem poderia dizer que qualquer fiel, de corpo e alma e segundo tudo que tem, não esteja sob o governo de Pedro? Logo, as nossas almas, os nossos corpos, as nossas coisas temporais, tudo está sob o governo de Pedro e conseqüentemente sob o regime e governo do sumo pontífice, que se sabe ter sucedido a Pedro no poder e no governo da Igreja.

O papa de agora é o mesmo e o sumo pontífice é o mesmo que existiu no tempo de Pedro, assim como o povo romano de agora é o mesmo que existe já há mais de mil anos; e também o Tibre é o mesmo rio que existiu desde o princípio. Os homens, sim, são diferentes, porque os que constituem o povo romano passam e tornam a passar; o povo romano continua o mesmo.

Assim também a água flui e reflui, contudo o rio romano é sempre o mesmo, porque formalmente é sempre o mesmo, embora não o seja materialmente, porque a água que é a matéria deste rio está sempre fluindo e refluindo, e é ora uma, ora outra. Mas como o ser e a denominação da coisa vêm principalmente da forma e não da matéria, o povo é sempre o mesmo, o rio é sempre o mesmo, embora nem sempre os homens e a água sejam os mesmos. Assim também o sumo pontífice é sempre o mesmo, embora nem sempre seja o mesmo homem que está constituído neste ofício.

Portanto, Pedro não teve mais poder do que tem agora o sumo pontífice. A Pedro foi confiado o poder da Igreja, enquanto a Igreja está fundada sobre Cristo e, conseqüentemente, foi-lhe confiado o poder sobre as almas, sobre os corpos e sobre todas as coisas temporais que existem, porque todos os fiéis, de corpo e de alma, e segundo tudo o que têm, foram fundados sobre Cristo. Assim também ao sumo pontífice de agora, por ser o mesmo pontífice que existiu antes, embora não seja o mesmo homem, todo o governo foi confiado. E assim como Pedro obteve diretamente de Cristo o governo da Igreja, assim também o sumo pontífice de agora tem reconhecidamente tal poder que recebeu diretamente de Deus ou de Cristo, que era verdadeiro Deus.

O sumo pontífice tem, diretamente de Deus, o poder sobre a Igreja e sobre os fiéis, enquanto tais fiéis estão fundados sobre Cristo, porquanto, como foi dito, todos os fiéis, de corpo e de alma e segundo todas as suas coisas, devem apoiar-se em Cristo como verdadeiro fundamento, e a ele ordenar-se. Segue-se disto que de corpo e de alma, com tudo que têm, os fiéis estão sujeitos ao império do sumo pontífice.

A terceira maneira de provar pode ser tirada dos senhores ou dos reis e dos príncipes, porque têm o gládio material e poder sobre as coisas temporais. Os mais imperfeitos ordenam-se sempre aos mais perfeitos e prestam-se para as coisas mais perfeitas. Assim, as coisas que não têm vida, como por exemplo a terra e a água e outras que tais, ordenam-se e sujeitam-se às plantas, porque são mais imperfeitas que as plantas e os vegetais em geral, que vivem e se nutrem. Também os vegetais, embora vivam, contudo, porque não sentem, são mais imperfeitos do que os animais, que não só vivem, mas também sentem; estes, contudo, porque não entendem, são mais imperfeitos que os homens, que vivem e entendem.

Vemos todo o universo entrelaçado e ordenado de tal modo que sempre os mais imperfeitos estão por baixo dos mais perfeitos e os servem. A terra e a água, enquanto seres não viven-

tes, servem às árvores e às plantas e a todos os vegetais que se nutrem e vivem, os quais, por sua vez, estão abaixo dos animais, e os servem; por sua vez todos os animais, sejam as espécies voláteis do céu, sejam os peixes do mar, sejam os animais da terra, sejam os répteis que se movem sobre a terra, enquanto são mais imperfeitos que os homens, estão a serviço do homem e sob o seu domínio. Por isso diz *Gn 1,27-28:* "Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, homem e mulher criou-os", e diz: "Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra, e submetei-a e dominai sobre os peixes e sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem sobre a terra".

Portanto, a razão pela qual o homem submete a si a terra e domina tudo o que se move sobre a terra, é porque foi feito à imagem de Deus. Mas segundo Agostinho, em muitas passagens do *De Trinitate (p. ex. l. 12, c. 7; PL 42, 1003-1005),* o homem foi feito à imagem de Deus segundo a mente e a razão. Assim, pois, os seres não viventes que são mais imperfeitos que os seres viventes, estão a serviço deles e ordenados a eles; e os seres que não sentem são mais imperfeitos do que os que sentem, e por isso foram constituídos a serviço destes; e os não inteligentes, e que não foram feitos à imagem de Deus, são mais imperfeitos que os inteligentes, e por isso ficaram colocados sob o domínio destes, e assim universalmente todos os seres mais imperfeitos devem servir aos mais perfeitos e foram constituídos a serviço deles. E porque ninguém duvida que as coisas divinas são mais perfeitas que as humanas, e as celestes que as terrenas, e as espirituais que as corporais, nada mais conveniente do que o poder real, que é poder humano e terreno e que atua sobre coisas corporais, sujeitar-se e estar ordenado ao serviço do poder sacerdotal e, principalmente, do poder do sumo pontífice, que é o poder até certo ponto divino e celeste e que atua sobre coisas espirituais.

Digamos, pois, que estas quatro coisas se comportam por ordem, a saber: o poder sacerdotal, o poder régio, os nossos corpos e essas coisas temporais, que estão ordenadas para suprir a indigência da vida corporal. Portanto, o poder sacerdotal, como mais perfeito, está ordenado para dominar o poder régio, do contrário negaríamos aquela máxima geral de que as coisas mais imperfeitas estão ordenadas às mais perfeitas e estabelecidas a seu serviço. Porém, o poder régio, enquanto detém o gládio material, está ordenado para dominar os corpos; já as coisas temporais estão constituídas a serviço dos corpos. Os corpos se sujeitam ao poder régio, o poder régio ao sacerdotal e o poder sacerdotal é superior a todos e a todos domina. Portanto, os bens temporais, enquanto são os mais baixos neste regime, estão constituídos sob os pés e sob o domínio do sumo pontífice.

A quarta demonstração pode-se tirar do censo, no sentido do tributo que as coisas temporais devem à Igreja. Dizemos: "A coisa passa com seu ônus" (cf. *Decreto, c. 33, 10, "De decimis"*), mas sob qualquer pessoa que possam estar as coisas temporais e de qualquer modo que se transfiram de dono, quer sejam hoje deste e amanhã daquele, sempre devem o censo à Igreja, porque sempre, por direito divino, devem-se recolher os dízimos destas coisas. Este é um ônus das coisas temporais, por serem temporais; e dele não se podem libertar, porque de qualquer dono que se transfiram e de qualquer modo que passem de dono, passam com o ônus do dízimo à Igreja. Mas quem diria que algum campo não está sob o domínio daquele que tem a renda anual sobre ele? E quem diria que as coisas temporais não estão sob o poder da Igreja, se a Igreja tem, por direito e mandato divino, o censo anual sobre eles?

Mas como o coração do homem não descansa (cf. Agostinho. *Confissões l. 1, c. 1; PL 32, 661*), para que digamos que as coisas temporais estão sob o poder régio, e como muitos doutores tenham notado que a Igreja reconhece coisas temporais vindas do império, dos reis e dos príncipes, por isso declaramos nos capítulos seguintes: como e em que sentido isto é verdadeiro e como e em que sentido carece de verdade. Também o rei reconhece algumas coisas temporais como vindas de seu soldado, se o soldado doa ao rei o direito que tem sobre elas. Mas isto será tratado a seguir. Por enquanto, basta saber que por causa destas mesmas coisas temporais, como dizia a primeira razão; e por causa de nossos corpos aos quais se ordenam as coisas temporais, como diz a segunda razão; e por causa do poder que está ordenado sobre as coisas temporais, como diz a terceira; e por causa do censo e dos dízimos que as coisas temporais devem à Igreja, como dizia a quarta razão, fica claro que todas as coisas temporais estão colocadas sob o domínio da Igreja; e se não de fato, porque muitos se revoltam contra este direito e esta verdade, de direito e por dever as coisas temporais estão sujeitas ao sumo pontífice e deste direito e dever de modo algum podem libertar-se.

CAPÍTULO V

O poder régio é constituído através e pelo poder eclesiástico e é ordenado em função e a serviço do eclesiástico. Por isso fica mais claro como as coisas temporais estão colocadas sob o domínio da Igreja

Alguns quiseram dizer que ambos os poderes, tanto o sacerdotal como o real ou imperial, vêm diretamente de Deus e que um não veio através do outro e pelo outro. Daí querem ir mais longe e concluir que o papa não tem ambos os gládios. Mas que o poder real seja constituído através do eclesiástico pode evidenciar-se como segue. Os que foram reis na lei da natureza, ou foram maus ou se tornaram reis por invasão e usurpação, como lemos de Nemrod, cujo reino começou na Babilônia, como se constata em *Gn 10,9*, onde se diz que Nemrod era um caçador robusto, isto é, como explica Pedro Comestor nas *Histórias (PL 198, 1088A)*, era um destruidor e opressor de homens; ou, se foram reis, como acima mencionamos, foram igualmente sacerdotes, como ficou claro de Melquisedeque e de Jó. Contudo, não lemos que se tornaram reis por mandato do Senhor. Com efeito, não há poder que não venha de Deus e quem resiste ao poder opõe-se ao plano de Deus, como se diz em *Rm 13,2*. Assim é que até o poder que têm os maus reis, o têm de Deus, conforme a resposta que Cristo deu a Pilatos *(Jo 19,11)*: "Não terias nenhum poder sobre mim, se ele não te fosse dado de cima". Mas uma coisa é vir de Deus enquanto age geralmente nas coisas, e outra coisa é vir de Deus, enquanto dá um mandato especial.

Ora, a nossa questão trata disto: de que modo Deus mandou que alguém fosse constituído rei sobre o povo fiel, pois neste tratado falamos aos homens fiéis, porque nada têm a ver conosco os que são de fora. Por isso deve ser visto de que maneira, por mandato do Senhor, o rei foi constituído sobre o povo fiel, porque esse deve ser o exemplar de todos os reis cristãos, para que se considerem reis exatamente pelo modo que o Senhor ordenou que se tornassem reis. Diz-se em *1Sm 8,4-7* que, reunidos todos os anciãos de Israel, vieram a Samuel, para que lhes constituísse um rei, e como Samuel orasse ao Senhor, disse-lhe o Senhor: "Ouve a voz do povo em tudo que te dizem". E então Samuel, por mandato do Senhor, constituiu a Saul como primeiro rei sobre o povo fiel. O poder régio não foi constituído por mandato do Senhor, a não ser através do poder eclesiástico. Daí Hugo no *De Sacramentis (l. 2, p. 2, c. 4; PL 176, 418C e D)*

diz que primeiro foi constituído por Deus o sacerdócio, e depois, através do sacerdócio, por ordem de Deus foi ordenado o poder real.

Erram os que dizem que o sacerdócio e o império, ou o sacerdócio e o poder real vieram tanto um como o outro diretamente de Deus, pois, por ordem de Deus, o primeiro rei no selo do povo fiel foi constituído através do sacerdócio. De fato, inicialmente o povo judeu, que era então o povo fiel e ao qual sucedeu o povo cristão, era regido através de juizes, que eram instruídos pelos sacerdotes. Por isso se diz em *1Sm 8,1* que Samuel constituiu seus filhos como juízes em Israel. E antes que houvesse juízes, o próprio Moisés regia fielmente o povo e era guia e juiz deles não só nas coisas que se referem a Deus, no que se relaciona com o poder espiritual e com o gládio espiritual, mas também nas coisas que competem ao poder terreno e ao gládio material. Como, porém, se esgotava em trabalho estulto e trabalhava além de suas forças, levado pelo conselho de Jetro, seu sogro, constituiu varões, que temiam a Deus, que odiavam a avareza e seguiam a verdade, para que julgassem Israel. A estes juízes, quanto às causas temporais, entre as pessoas leigas, sucedem o imperador, os reis e os príncipes terrenos. Era porém o poder sacerdotal e eclesiástico que constituía estes juízes, porque Moisés, retendo para si o poder sobre as coisas que se referem a Deus, com o que se quer significar o poder eclesiástico, constituiu tais juízes, que exerciam o ofício do poder terreno *(Ex 18,25s)* e Samuel *(1Sm 8,1)* constituiu seus filhos como juízes sobre Israel.

Antes que o povo fiel tivesse rei, era regido por juízes, e tais juízes eram constituídos pelo sacerdócio. Porém, depois que o povo fiel teve rei, o primeiro rei, Saul, foi constituído por ordem do Senhor, por um sacerdote. Assim, pois, o poder real e todo o poder terreno, se se refere à sua origem, como começou a existir no povo fiel, foi constituído através do sacerdócio.

Todos os reis cristãos, todos os príncipes fiéis devem refletir de onde veio o poder régio e como o Senhor mandou que fosse constituído um rei sobre o povo fiel; e descobrirão clara e manifestamente que tal poder foi constituído através do sacerdócio. Portanto, o poder régio não veio também diretamente de Deus como o sacerdotal, mas aquele veio através deste e conseqüentemente debaixo deste.

Mas o poder régio não seria constituído sob o poder eclesiástico, a não ser que as coisas temporais, que estão sob o poder do rei, estivessem colocadas sob o poder do sumo pontífice. Daí, quanto ao que se referia no começo deste capítulo, que o sumo

pontífice não tem senão um dos gládios, dizemos que o poder terreno só tem o gládio material, mas o gládio espiritual de modo algum o tem, nem para o uso, nem à sua disposição; já o poder eclesiástico tem ambos os gládios: o espiritual para uso, e o material à disposição. Pois também os discípulos do Senhor, aos quais os prelados eclesiásticos sucedem, confessaram que tinham dois gládios, como diz *Lc 22,38:* "Eis aqui dois gládios", e pelos dois gládios entendem-se os dois poderes: o espiritual e o terreno. Logo, os discípulos tinham ambos os gládios e a Igreja também os tem.

E se forem bem consideradas as palavras do Evangelho, está muito bem simbolizado, através daqueles dois gládios, de que modo tenha a Igreja ambos os gládios, porque, como diz Beda *(Glossa in Lc 22,38; cf. Catena aurea, loc. cit., p. 232),* um daqueles gládios foi tirado e o outro ficou na bainha. Pois, embora fossem dois os gládios, lemos que um só foi desembainhado, aquele com o qual Pedro feriu o servo do príncipe dos sacerdotes e amputou-lhe a orelha direita. Que significa senão que a Igreja tem os dois gládios: o espiritual para o uso, que está figurado pelo gládio desembainhado, e o material não para o uso, mas à disposição, e que está figurado pelo gládio não de sembainhado? Por isso, com o gládio desembainhado, que a Igreja tem para usar no servo, isto é, no pecador — porquanto quem faz pecado é servo do pecado — se amputa a orelha direita, através da qual se ouvem as palavras de Deus, assim como com a esquerda ouvem-se as palavras do século. Amputar a orelha direita significa separar da comunhão dos fiéis, para que o pecador não possa ouvir as palavras divinas de salvação e a alma dele de jeito nenhum possa viver das palavras que procedem da boca de Deus.

Mas quem usou deste gládio, e quem amputou a orelha direita? Pedro. Por isso o sumo pontífice, que sucede a Pedro, tem o uso de tal gládio, porque ele detém o poder eclesiástico e pode expulsar os outros por meio de censura eclesiástica e separá-los da comunhão dos fiéis. Os outros, se usarem deste gládio, o fazem pela autoridade do sumo pontífice. Portanto, os discípulos tinham ambos os gládios, mas só usaram de um; o outro não o tiveram para usar, mas à disposição. Assim também a Igreja tem ambos os gládios, o que não aconteceria, a não ser que os príncipes terrenos, que têm o uso do gládio material e o juízo de sangue, estivessem sob o domínio e a serviço do poder eclesiástico. E se os príncipes terrenos estão sob domínio do poder eclesiástico, segue-se que também as coisas temporais, que estão sob o principado terreno, estão colocadas sob o domínio da Igreja.

Uma vez apresentados estes preliminares, para que se demonstre com maior evidência nosso propósito, concedamos razão àqueles que negam que as coisas temporais se colocam sob o domínio da Igreja e afirmam que o poder terreno vem também diretamente de Deus como o eclesiástico e que um não seria constituído através do outro, embora conceder isso seja negar o que está contido no cânon da Bíblia. Assim mesmo, ainda fica a verdade proposta, a saber: que o poder terreno está sob o eclesiástico e as coisas temporais se colocam sob o domínio da Igreja, o que pode ser demonstrado facilmente.

Estes dois gládios foram tomados por causa das duas partes que há no homem, a alma e o corpo; para que o gládio espiritual se ocupe das almas, enquanto o material, que tem o juízo de sangue, é constituído por causa dos corpos e das coisas temporais. Mas se Deus fizesse ao mesmo tempo diretamente o corpo humano e a alma, nunca daquele corpo e daquela alma se constituiria o homem, se o corpo não estivesse em potência com respeito à alma, e a alma não fosse o ato e a perfeição do corpo. Nunca de duas coisas em ato se faz uma coisa, nem de duas em potência, mas uma coisa sempre se faz de uma potência e de um ato, como se demonstra amplamente na física natural. Se, pois, da alma e do corpo se faz uma coisa, se constitui o homem, é preciso que uma coisa esteja sob a outra, que uma coisa se aperfeiçoe graças à outra, que uma se sujeite à outra. Assim, o corpo está sob a alma, se aperfeiçoa graças a ela e está ordenado para servir à alma.

Estes dois gládios existem por causa do governo do gênero humano. Se os homens fossem tais que os corpos viessem de uma parte e as almas de outra, a ponto que nenhum domínio, nenhuma presidência tivessem as almas sobre os corpos, talvez também estes dois gládios seriam tais, que um não estivesse sob o outro. Mas como se dá que as almas e os corpos, a cujo governo se ordenam estes dois gládios, têm reciprocamente tal união e conjunção que de ambos se forma um indivíduo, e os corpos estão sob as almas e se sujeitam a elas, é preciso que também estes dois gládios tenham tal ordem que um esteja sob o outro. Admitido que ambos os gládios viessem igualmente direto de Deus, já que um está ordenado ao governo dos corpos, enquanto que o outro ao governo das almas, assim como o corpo está sob a alma, assim um gládio estará sob o outro, e o poder terreno estará sob o eclesiástico. Mas como foi provado que o poder real é constituído através do sacerdócio, e está ordenado para o governo dos corpos, enquanto o poder espiritual está ordenado para o governo das almas, de ambas as coisas se conclui suficientemente que um poder está colocado sob o outro.

Mas para que precisamos de mais razões? Consta que o sumo pontífice não tem poder sobre as almas separadas dos corpos. A Igreja pode, é verdade, rezar em favor das almas que estão no purgatório, com as quais está em comunhão pela caridade, mas tem poder direto e jurisdição direta só sobre as almas unidas, que presidem os corpos, ao mando das quais os corpos se movem. Daí a glosa sobre *Mt 16,19* (cf. *Catena aurea, loc. cit. p. 199*): "Tudo o que ligardes sobre a terra" etc. dizer que: "com efeito, não foi dado poder aos homens de ligar e desligar os mortos, pois quem ligasse ou desligasse os mortos, não o faria sobre a terra, mas depois do tempo terreno". Portanto, o poder eclesiástico tem autoridade direta sobre as almas enquanto estão unidas aos corpos e os presidem.

Segue-se que, assim como a autoridade espiritual se exerce sobre as almas, enquanto presidem os corpos, assim esse poder se exerce de tal maneira sobre as almas que todo o corporal e terreno está sujeito a elas, e o poder espiritual possui de tal maneira seu gládio que o gládio material está sujeito a ele, embora não para o uso, mas à sua disposição. Disso fica bem claro que todas as coisas temporais estão colocadas sob o domínio da Igreja.

Ficou demonstrado, pois, de que maneira o poder terreno é constituído através do eclesiástico, e daí ainda mais claro se tornou de que modo as coisas temporais se colocam sob o domínio da Igreja. E não é difícil provar não só que, por um especial mandato divino, o poder terreno vem através do eclesiástico, como também que é constituído pelo eclesiástico.

Entre os poderes terrenos, diz-se que o maior é o imperial, e contudo o poder eclesiástico, se for conveniente ao bem comum, pode transferir tal poder, e já transferiu do Oriente para o Ocidente. Está também o poder terreno ordenado à ação do poder eclesiástico, pois o imperador costumou jurar ao papa e, vindo a Roma e obtendo o império, prometia exaltar na medida de suas forças a Igreja Romana (cf. *Decretais, c. 33, dist. 63*). Portanto, os maiores potentados terrenos juram à Igreja Romana, e a isto todos os fiéis são obrigados e, quanto maiores forem, mais estão obrigados a exaltar o nome da Igreja Romana. Nosso próprio Deus, Jesus Cristo, que foi atendido em virtude de sua reverência perante o Pai, orou por Pedro, para que sua fé não se abalasse *(Lc 22,32)*. A sede de Pedro e a Igreja Romana nunca poderão, pois, desfalecer na fé. E se qualquer fiel, de onde e de quando quer que seja, também está obrigado a se expor à morte pela fé, e quanto maiores, mais estão obrigados, segue-se que todos os fiéis devem exaltar a sede de Pedro e a Igreja Romana com todas as forças de que dispuserem. Estão

obrigados a isso os reis e príncipes e todos os potentados terrenos, se quiserem ser fiéis. Foi, pois, muito bem dito, que o poder terreno é constituído através do e pelo eclesiástico e a serviço deste.

Uma vez estabelecido isso, segue-se que as próprias coisas temporais, que são dominadas pelo poder terreno, se colocam necessariamene sob o império do poder eclesiástico, pois compete ao poder eclesiástico possuir tanto os senhores como as suas coisas. Por isso, sobre aquela palavra de *2Cor 6,10 (Glossa ord.; PL 114, 560)*: "Como donos de nada e possuindo tudo", diz a glosa, falando dos apóstolos, que foi próprio deles possuir não só as coisas espirituais, mas também as materiais, e acrescenta-se que foi glória dos apóstolos possuir tanto as coisas como seus donos. Portanto, a Igreja deve possuir tudo e não possuir nada. Com relação ao domínio, como acima mencionamos, tem tudo, já que tem autoridade sobre tudo, seja espiritual, seja temporal, tanto sobre as coisas, como sobre os donos. Porém nada deve possuir quanto à preocupação. Se não pode acontecer que a Igreja deixe de ter alguma preocupação com as coisas temporais, ela mesma, enquanto for possível, deve libertar-se de tal preocupação, para que mais livremente se entregue às coisas espirituais, de tal maneira que, militando por Deus, não se envolva nos negócios seculares.

Entretanto, nem por isso se conclui que em nenhum caso tal preocupação seja lícita à Igreja. Com efeito, se vir que convém ao bem comum, pode dar-se ao trabalho de ter tal preocupação, contanto que se salve a conveniência do seu estado. Também o Senhor mandou a seus discípulos levar uma bolsa e um alforje, o que não poderia acontecer sem preocupação das coisas temporais. Daí Beda *(Glossa in Lc 22,36; PL loc. cit. 340)*, explicando tal dito do Evangelho e tal mandato do Senhor, diz que o Senhor nos dá o exemplo: às vezes, se houver emergência de uma causa justa, podem-se, sem que haja culpa, deixar de lado algumas coisas que costumamos observar com todo rigor. O rigor daquilo a que se propunham os discípulos exigia que tivessem tão grande preocupação de evangelizar, que deixassem de lado qualquer outro cuidado, a ponto de não terem preocupação nem a respeito de bolsa nem de alforje; surgindo contudo uma causa justa, este rigor poderia ser posto de lado, admitindo-se preocupação também com a bolsa e o alforje.

Assim também a Igreja, quanto ao domínio, possui tudo, mas deve ser tão grande a sua preocupação com as coisas espirituais, a ponto de confiar aos outros a preocupação das coisas temporais, para que ela, quanto à preocupação, não tenha bolsa nem alforje, e no que tange a tal preocupação, seja como se

nada possuísse. Razão pela qual aquela mesma glosa a *2Cor 6,10 (PL 114, 560)* que diz que os apóstolos possuem tudo e, contudo, no que se refere à preocupação, que eles não devem possuir nada, diz que a glória dos apóstolos foi não possuir nada, e estar sem preocupação. Conclui-se, pois, que o rigor do plano de conduta eclesiástica é libertar-se do cuidado e preocupação das coisas temporais, para que possa exercer melhor o cuidado espiritual. Contudo, surgindo causa justa, segundo a lição de Beda, pode pôr-se de lado este rigor, para que a Igreja se preocupe também das coisas temporais.

CAPÍTULO VI

O poder terreno, seja porque é mais particular, seja porque é o que prepara a matéria, seja também porque atinge mais remotamente a perfeição, de per si e secundariamente sujeita-se com todo direito e razão ao poder espiritual

O poder terreno domina as coisas temporais, por isso nos vários capítulos deste opúsculo nos esforçamos por explicar mais claramente de que modo tal poder está sujeito, com todo direito e razão, ao poder espiritual, para que pudéssemos concluir daí que o poder espiritual domina não só o poder terreno, mas também as coisas temporais, uma vez que se mostre que o poder eclesiástico tem sujeitas tanto as coisas temporais como os seus donos.

Mencionamos no título deste capítulo três razões, através das quais se poderá demonstrar aquilo a que nos propusemos, e as três foram tiradas das coisas que vemos nos outros poderes. Para que ninguém nesta matéria possa se opor, vamos mostrar através das coisas que vemos nos outros poderes, que o poder terreno deve sujeitar-se ao poder espiritual, para daí podermos ulteriormente concluir que as próprias coisas terrenas e temporais estão sob a jurisdição e a dominação da Igreja. A partir disto poder-se-á demonstrar ainda mais que, pela disposição de Deus, estes dois poderes estão de tal modo ordenados um ao outro, que um não impede o outro mas ajuda, e um não elimina o direito do outro, mas qualquer um dos dois, dentro dos limites devidos, goza e usa do seu direito, a ponto que, se o poder terreno se sujeita ao espiritual, nesse fato não se elimina o direito do poder terreno, já que deve mesmo, com todo o

direito e razão, sujeitar-se ao poder espiritual. E havendo uma justa causa iminente, se a Igreja se imiscuir nas coisas do império, e até no próprio império, transferindo-o, nem por isso faria injúria a alguém, já que isto é de seu direito, e a ninguém que usa de um direito seu se pode dizer que comete injúria. Dizia-se no capítulo precedente que o rigor do poder eclesiástico exige que — como tudo possui, pois domina tudo, e, de outra parte, para que se dedique mais livremente às coisas espirituais — nada possua de temporal, no sentido de se preocupar com as coisas temporais. A preocupação das coisas temporais deve ser confiada aos leigos. Havendo contudo uma causa justa iminente, como provamos através da autoridade de Beda, pode-se deixar, às vezes, de lado este rigor, a ponto de a Igreja com justiça se intrometer nas coisas que competem ao direito do império.

Desçamos agora ao que nos propomos, demonstrando o que está contido no título do capítulo. Distingamos, por isso, quatro gêneros de poderes e em cada gênero mostremos que alguns são superiores, outros inferiores, e também que, em qualquer gênero, os poderes inferiores sempre estão sujeitos aos superiores. Descrevendo o poder, digamos que ele nada mais é do que aquela qualidade pela qual se pode dizer de alguém que é poderoso. Assim como brancura é a qualidade graças à qual algo é chamado de branco e a negrura a qualidade segundo a qual pode-se dizer de algo que é negro, assim o poder é aquela qualidade graças à qual se pode dizer de alguém que é poderoso.

Vemos que as coisas naturais são poderosas graças às forças naturais, como, por exemplo, o fogo, graças ao calor e à força calefaciente que tem, pode esquentar; e a água, graças à virtude frigorífica, pode esfriar; e o céu, pela virtude que tem, pode influir nestas coisas inferiores, assim que qualquer coisa natural, graças à sua virtude e ao seu poder, é potente. E assim como pelas forças naturais as causas naturais são potentes, do mesmo modo, através das artes os artífices são potentes, como, por exemplo, através da arte de tocar cítara, o citarista pode tocar cítara corretamente; quem porém carece daquela arte, não pode tocar corretamente. Em terceiro lugar, através das ciências, os sábios são potentes, como, por exemplo, pela filosofia natural, alguém se torna capaz de conhecer as partes e as paixões do corpo móvel, e por outras ciências alguém se torna capaz de especular e conhecer as coisas, que se demonstram nessas ciências. Por seu lado, os príncipes se tornam potentes através do principado, quer sejam eles principados materiais, quer espirituais, de modo que qualquer um goze de seu direito e qualquer um seja príncipe de seu principado.

Distinguem-se, pois, quatro gêneros de poderes: um gênero são as forças naturais, outro são as artes, o terceiro são as ciências, e o quarto são os principados e os governos dos homens. E qualquer um destes poderes consiste em certa disposição e proporção, assim o poder natural está proporcionado à produção dos efeitos naturais; o poder artificial é a reta razão ou a proporcionada produção das coisas factíveis artificialmente; o poder científico é a reta razão das considerações especuláveis; e o poder dos principados é a proporcionada e reta razão do governo dos homens. E como nos encarregamos no presente tratado de examinar melhor algumas coisas dos principados, se queremos ver diligentemente que ordem haja nos principados e nos governos dos homens, devemos olhar para os outros poderes. E assim, conforme o que virmos nos outros poderes, poderemos explicar algumas coisas dos príncipes e dos governos dos homens.

Vemos nos poderes naturais que alguns são superiores e outros inferiores. Assim, as virtudes celestes são superiores às elementares, pois as forças elementares não agem a não ser em virtude do céu, porque, como se ensina na filosofia natural (cf. por ex. *Arist. De Coelo, l. 2, c. 1, 283b-284a; comment. Averroes: Arist. Metaph. l. XII, c. 5; 1071a)*, o fogo não agiria para a geração do fogo, ou não poderia gerar fogo, a não ser em virtude do céu, de tal modo que são o céu e o fogo que geram fogo.

E o que foi dito dos elementos se deve entender dos elementados, assim que, conforme esta ordem que vemos, o cavalo não poderia gerar um cavalo, a não ser em virtude do sol; e assim a respeito dos outros animais, de modo que o sol e o cavalo geram o cavalo; o sol e o leão geram o leão. Portanto, a força celeste, por ser a mais comum e universal, domina todas as outras forças, quer sejam forças dos elementos, quer dos elementados.

E assim como nas coisas naturais vemos que umas são superiores e outras inferiores, assim também nas artes, algumas são superiores, outras inferiores, pois como há certa arte de fazer rédeas, há também a de saber usar do exército, e estas duas artes não se relacionam de igual para igual, mas uma está sob a outra; de tal modo a de fazer rédeas está sob a militar, que faz rédeas como convém ao soldado. Mas estas forças inferiores não se sujeitam às celestes segundo a mesma razão, pois se sujeitam por agirem mais particularmente; mas a que faz rédeas se sujeita à militar, enquanto prepara a matéria. Pois é próprio do céu influir em tudo, ajudar tudo: ajuda os elementos e os elementados, ajuda a água a esfriar e o fogo a esquentar,

ajuda o cavalo a gerar o cavalo e o leão a gerar o leão, pois nem o leão, nem o cavalo, nem os outros elementos poderiam naturalmente fazer algo, a não ser em virtude do céu; nem a água nem o fogo nem os outros elementos poderiam fazer algo, a não ser pela virtude do céu.

A virtude do céu, sendo geral, domina; as virtudes das coisas inferiores, sejam elementos, sejam elementados, são particulares e por isso sujeitam-se. Nas artes, porém, como por exemplo na que faz rédeas sujeitando-se à militar, pode-se assinalar uma razão e causa mais tiradas da preparação da matéria do que da particularidade do agente, porque se poderiam fazer rédeas para tantos outros animais diferentes do cavalo, animais que não seriam instrumento adequado para o exército e a guerra. Embora, portanto, estas coisas inferiores sejam como que forças particulares em relação ao céu, a ponto de nada fazerem a não ser por virtude dele, entretanto não é preciso que fazer rédeas seja tão particular em relação à militar, que nada faça, senão o que serve para o soldado. A arte de fazer rédeas se sujeita contudo à militar, no sentido de preparar-lhe a matéria e, enquanto lhe prepara a matéria, ordena a si mesma e as suas coisas à arte militar. Dizemos, pois, que o cavalo não deixa de ser alguma matéria acerca da qual se exercitam os soldados; mas o cavalo não é matéria preparada e disposta para servir o soldado, se não tiver rédeas, como o navio não estaria apto para servir o marinheiro, se não tivesse o timão. Assim também a arte burilativa se sujeita à de fazer casas, dispondo a matéria, pois aquele que desbasta a pedra contribui ao construtor preparando-lhe a matéria.

Estão pois assinaladas as razões e as causas por que nas coisas naturais e nas artes uma se sujeita à outra. Nas ciências podemos assinalar uma terceira razão e causa, por que uma se sujeita à outra, pois, entre as ciências obtidas pela luz da razão humana, todas se sujeitam à metafísica, não só porque a metafísica é a mais geral e universal, mas também porque atinge mais de perto a perfeição. Com efeito, entre as ciências obtidas pela luz da razão humana, a metafísica mais que as outras ciências considera de perto as coisas de Deus, que é o mais perfeito entre os seres. E vem daí que a Teologia é a rainha das ciências e se utiliza de todas as ciências a seu serviço, a ponto de a própria metafísica ser sua escrava e serva, porquanto atinge mais de perto a perfeição que a metafísica e que qualquer outra ciência. A metafísica ou outra ciência com base na pura razão humana, se considera as coisas de Deus, fá-lo enquanto este estudo é comandado pela razão, mas a Teologia estuda as coisas de Deus enquanto seu conhecimento vem pelo auxílio da divina

revelação. E como se podem descobrir sobre Deus mais coisas, e de fato se descobrem, pela revelação do que pela razão, segue-se que a Teologia atinge mais de perto a perfeição e pode estudar mais coisas de Deus que outra ciência qualquer, e por isso é a deusa e a senhora das ciências. Por isso manda chamá-las todas, como escravas, à fortaleza e aos muros da cidade, pois as utiliza em seu serviço, para que defendam a fortaleza e as muralhas da cidade, isto é, para que todas defendam a Teologia, a qual dizemos que é uma espécie de fortaleza e de cidade com suas muralhas, para que não possa ser assaltada pelos adversários. Daí é que em *Cântico dos Cânticos 4,4* foi comparada à torre de Davi, que foi edificada com baluartes, onde estão vários escudos e todo o arsenal dos fortes, para que os argumentos dos filósofos não a possam destruir e nem invadi-la. Todas essas coisas podem ser adaptadas à Teologia e à Igreja.

Distinguimos portanto quatro gêneros de poderes: as forças naturais, as coisas artificiais, as razões seminais e por fim os governos de principados e de homens. E nos três primeiros gêneros indicamos três razões e causas da sujeição e da dominação. Nas forças naturais, porque dominam as forças celestes, indicamos como razão e causa a generalidade e a contração: as forças celestes dominam porque são gerais, e as forças inferiores se sujeitam porque são contraídas e particulares. Nas coisas artificiais indicamos como razão e causa a preparação da matéria, pois a arte de talhar a pedra se sujeita à de construir casas, e a de fazer freios à militar, porque lhes preparam e dispõem a matéria. Nas ciências, indicamos como razão e causa a maior aproximação da perfeição: aquela que atinge mais de perto a perfeição domina, enquanto que as outras se sujeitam.

Para o quarto gênero de poderes, nos principados e governos, dizemos que todas estas três causas concorrem simultaneamente. Dizemos com efeito que o poder e o principado terreno deve servir e sujeitar-se ao poder e ao principado espiritual por causa das três razões alegadas: tanto porque é mais particular, como porque dispõe e prepara a matéria, como porque o poder terreno não se aproxima tanto da perfeição e não a atinge, quanto o poder espiritual.

O poder eclesiástico é mais universal que o terreno, já que a Igreja é chamada de católica, isto é, universal, como diz Isidoro *(Etimologias, l. 7, c. 14, § 4; PL 82, 294)*, ao afirmar que católico quer dizer universal ou geral, e acrescenta que os gregos chamam o universal de católico. Se há um artigo de fé, segundo o qual devemos crer na Santa Igreja Católica, não é verdadeiramente fiel quem não crer que a Igreja é católica, universal

e santa, isto é, sancionada e firme, porque foi fundada sobre a pedra firme ou santa, isto é, pura e imaculada, segundo afirma *Ef 5,27:* "O próprio Cristo para apresentar a si próprio uma Igreja resplandecente de glória, sem mancha, nem ruga". Portanto, a Igreja é santa e católica, isto é, universal; e não seria verdadeiramente universal, se não estivesse totalmente à frente de tudo.

Porém os outros principados são particulares, porque não existe nenhum principado, sem o qual alguém não se possa salvar, principalmente se falarmos dos principados seculares e dos poderes terrenos, dos quais quanto mais a gente se afasta, tanto mais se aproxima da salvação. Por isso os clérigos que não estão sob o poder terreno, estão num estado mais perfeito do que os leigos que estão colocados sob o poder terreno. O poder terreno não é pois universal, no sentido de que, se alguém não está sob ele, não se poderá salvar; antes, pelo contrário, como dissemos, os clérigos, que não estão sob o poder terreno, estão em estado mais perfeito que os leigos.

O Senhor sempre quis que não somente os clérigos estivessem livres do poder terreno, mas que também os que se refugiam junto aos clérigos tivessem direito à imunidade e liberdade. Por isso, em *Nm 35,2-7* mandou Deus que aos levitas, que serviam ao altar, pelos quais, segundo Hugo *(De Sacramentis, l. 2, p. 2, c. 3; PL 176, 417D)* se entendem os clérigos, se dessem quarenta e oito cidades ou quarenta e oito praças fortes. Mandou também que não só se lhes dessem cidades e praças fortes para habitar, mas também os arredores para criar os animais; quis também que tais arredores se estendessem para todas as regiões do céu ou seja para toda parte: o oriente, o ocidente, o lado meridional e o setentrional. Mandou, além disso, que destas quarenta e oito cidades ou praças, seis deveriam ser separadas para auxílio dos fugitivos, para que se refugiassem nelas quem tivesse derramado sangue.

Portanto, os que tinham o gládio material e o juízo de sangue não tinham autoridade de exercer tal juízo contra os refugiados naquelas seis cidades dos levitas. Isto é bastante para mostrar como já na lei antiga o poder espiritual era superior, e não só agora na lei da graça, onde o sacerdócio é muito mais digno do que na lei escrita, porque aqui está a verdade, lá porém estava a figura, pois agora Cristo está contido verdadeiramente no altar, aí está verdadeiramente o corpo que Cristo tomou da Virgem, aí está seu próprio sangue, embora não sob a mesma espécie, mas sob a espécie de pão e de vinho, enquanto que nos sacramentos da lei antiga só estava segundo a figura. Portanto, na lei antiga o sacerdócio e o clero eram considerados de

tanta dignidade que não só estavam isentos do poder laico, mas até os que se refugiavam junto deles, em determinadas cidades, no caso de terem derramado sangue, e devendo por seu crime sofrer o juízo de sangue, ficavam salvos do dito juízo. Com muito maior razão agora, quando o sacerdócio é mais digno e o estado clerical mais perfeito, o clero não está sujeito ao poder terreno. Aliás, até os refugiados junto aos clérigos, e principalmente os asilados junto aos lugares dedicados a Deus, lugares em que são os clérigos que servem, ainda que incorram no juízo de morte, o poder terreno não poderá exercitar-se sobre eles. Isto tudo demonstra a particularidade do poder terreno e a imunidade e liberdade dos clérigos.

O poder terreno é particular por não ter poder sobre tudo, enquanto o eclesiástico é universal. Isto foi figurado em *Números*, quando aos levitas foram dados subúrbios em todas as direções do céu, no que se indicava que a Igreja, que devia suceder os levitas, devia dominar em todo o orbe e em toda a parte. Em verdade, alguém de direito está sob aquele, sob o qual não estando não pode salvar-se. Se para me salvar devo estar sob alguma coisa, segue-se que, não estando, não me salvo. Por isso a Igreja deve dominar em todo o orbe, e todos devem estar sob ela; quem não estiver encontrará fechadas as portas do céu, de modo a não conseguir entrar nele.

Este domínio universal da Igreja não só foi figurado na velha lei, mas foi expresso entre os artigos de fé, que não devem ser entendidos em sentido restrito, mas amplo, já que sobre eles se fundamenta tudo o que deve ser crido. Qualquer cristão verdadeiro deve professar este artigo da fé de que a Igreja é santa e católica. Mas não seria católica se não dominasse não só todos os fiéis, como também as coisas dos fiéis. A Igreja é católica por dominar universalmente, e os fiéis são católicos pelo fato de universalmente se sujeitarem à Igreja. Que ninguém se diga católico se não se sujeitar à Igreja universal, e ninguém professe que a Igreja é católica, se não professar o seu domínio universal. De fato, ninguém se sujeita à Igreja universalmente, se não se sujeitar a si mesmo junto com suas coisas à Igreja: primeiro a si mesmo, depois as suas coisas, porquanto, como diz *Gn 4,4*, o Senhor olhou para Abel e para suas oferendas; primeiro para Abel, depois para as oferendas. Os fiéis primeiro devem sujeitar-se a si mesmos à Igreja; depois, as suas coisas. Ambos são da Igreja, e os apóstolos queriam possuir ambas as coisas e dominar sobre ambas, não para se exaltarem a si mesmos, mas para dilatarem a Igreja e fazê-la universal. Por isso diz a glosa de *2Cor 6,10 (PL 141, 560)* que foi a glória dos apóstolos possuir tanto as coisas como seus donos.

Voltemos ao que nos propusemos e digamos que cada uma das palavras deste raciocínio conclui que o poder terreno deve sujeitar-se ao eclesiástico, tanto em si mesmo, como nas suas coisas. Contudo, para prosseguirmos na matéria, digamos que o domínio eclesiástico é universal e que o terreno é particular.

O domínio eclesiástico imita as forças celestes, das quais é próprio influenciar em tudo: o domínio terreno, as forças inferiores, das quais é próprio produzir efeitos particulares, como por exemplo, o fogo é feito para esquentar, e de per si não vai refrigerar, e a água é de tal maneira feita para refrigerar, que por si não vai esquentar, porém a força celeste realiza ambas as coisas, porque ajuda a água a esfriar, pois, segundo a disposição que vemos, a água não poderia esfriar, se fosse subtraída a força do céu; e do mesmo modo o fogo não poderia esquentar. Com efeito, todas as forças inferiores, como estão sujeitas ao céu, tudo que fazem, o fazem em virtude do céu.

Assim também os senhores, como estão sujeitos à Igreja em todos os seus atos e em tudo que se refere a si mesmos, devem reconhecer a Igreja católica, isto é, que domina universalmente. Portanto, o poder terreno estará sob o eclesiástico, como o particular sob o universal, e como as forças inferiores sob as celestes. Em segundo lugar, estará sob o eclesiástico como aquele que prepara a matéria está sob aquele para o qual prepara. Pois pertence ao poder terreno, através da Igreja e sob a Igreja, receber o gládio material e dominar as coisas materiais e as temporais, como também os corpos humanos no que toca às pessoas leigas e às coisas sobre as quais receberam poder.

É tarefa do poder terreno fazer justiça sobre essas coisas, para que ninguém prejudique ninguém, tanto no corpo como nas coisas, e que qualquer cidadão e qualquer fiel goze dos bens. A tarefa do poder terreno é, pois, preparar a matéria, a fim de que o príncipe eclesiástico não fique impedido de agir nas coisas espirituais, visto que o corpo foi feito para servir à alma e as coisas temporais para serem úteis ao corpo. Por isso, o corpo só está bem disposto quando serve bem à alma, e só estão bem dispostas e ordenadas as coisas temporais, quando estão ordenadas para a satisfação da vida corporal e para a necessidade dos corpos humanos. Conseqüentemente, todo o ofício do poder terreno é governar e reger estes bens exteriores e materiais de tal maneira que os fiéis não se sintam entrevados na paz da consciência e da alma, como também na tranqüilidade da mente. Com efeito, a justiça e a paz estão unidas *(Sl 84,11)* não só nas coisas que se referem a Deus, porquanto, a menos que vivamos como justos em relação a Deus, não teremos paz com ele, mas também nas coisas exteriores a justiça contribui muito para

a tranqüilidade da alma e para a paz da mente. Talvez não houvesse mais trabalho para a justiça terrena, no que concerne aos que sofrem injustiça, se todos fossem tão perfeitos, como se diz em *Mt 5,39-40:* "Se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra, e a quem quiser citar-te em juízo para te tirar a túnica, deixa-lhe também o manto". Mas como nem todos são tão perfeitos, e como não só é bom reprimir as injustiças, para que os que as sofrem não fiquem prejudicados, mas também para que não ofendam os provocadores, foi preciso instituir o poder terreno para conservar a justiça nos corpos e nas coisas temporais, para resguardar a tranqüilidade da alma e a paz da mente, e para salvar a tranqüilidade nas coisas espirituais.

É o que fazem os príncipes terrenos: dispor e preparar a matéria ao príncipe eclesiástico. Eles salvam a justiça nas coisas temporais e materiais, para que se salve a paz da mente e a tranqüilidade nas coisas espirituais, para que aquele que domina espiritualmente possa dominar mais livremente. Assim como a arte de fazer freios, impondo uma rédea ao cavalo, prepara o cavalo para o soldado, para que lhe fique mais sujeito, assim o poder terreno, impondo um freio aos leigos, para que não cometam crimes contra a Igreja, nem contra si mesmos, dispõe-nos para que se sujeitem melhor ao poder eclesiástico. E assim como a arte de desbastar, tirando as arestas das pedras, as dispõe para que o construtor possa com elas fazer uma casa devida e ordenada, assim o poder terreno, através da justiça exercida nos bens terrenos, desbasta e dispõe estas pedras para a paz da mente e a tranqüilidade da alma, para que com elas se construa mais livre e facilmente o templo espiritual, pois os fiéis são membros com os quais se constrói o corpo da Igreja, e são pedras, com as quais se constrói o templo espiritual, que é a Igreja, cuja pedra angular e fundamento é Cristo, conforme *Ef 2,20-22:* "Jesus Cristo, como pedra angular, no qual (Cristo) o edifício inteiro, bem ajustado, vai-se elevando para formar o templo santo no Senhor, no qual estão incorporados na construção" etc.

Fica claro que o poder terreno e a arte de governar o povo dentro dos limites do poder terreno é a arte que põe a matéria à disposição do poder eclesiástico. Por isso, a arte de fazer freios supõe a militar, e a de desbastar está sujeita à de construir, para agir de acordo com o interesse e a vontade das artes superiores e para que se ordenem todos os seus instrumentos e órgãos ao interesse e à vontade destas. Do mesmo modo a arte de dominar, dentro dos parâmetros do poder terreno, e o próprio poder terreno, devem de tal maneira estar sujeitos

ao poder eclesiástico que coloquem a si mesmos e todos os seus órgãos e instrumentos a serviço e ao capricho do poder espiritual. Os órgãos e os instrumentos do poder terreno são: o poder civil, as armas de guerra, os bens temporais que tem, as leis e as constituições que cria; por isso deve ordenar a si mesmo e todas essas coisas como seus órgãos e instrumentos a serviço e sob a vontade do poder eclesiástico. Assim, pois, o poder secular de per si e segundo todos os órgãos acima referidos está sujeito ao poder eclesiástico.

Em terceiro lugar, o poder terreno está sob o eclesiástico como o que atinge a perfeição em grau inferior para aquele que a atinge mais de perto. Constatamos tal modo de sujeição nas ciências. Assim, a metafísica, que trata das coisas de Deus, é a deusa das ciências descobertas pelo homem, e todas as outras ciências estão sob a metafísica como suas escravas, e ela governa a todas. Do mesmo modo o poder eclesiástico, que é espiritual e é para as coisas que se referem a Deus, é o dono do poder terreno e pertence a ele governar tal poder, e o poder terreno deve estar sujeito ao domínio do sacerdote.

Portanto, abre os olhos e vê, interroga as forças naturais e elas te responderão *(2Rs 19,16; Dt 32,7)*, considera os modos artificiais e dir-te-ão, estuda as ciências e te manifestarão. Tu vês, nas forças naturais, que as forças particulares e terrenas estão sujeitas, com o que têm, às forças universais e celestes; vês também, nas artificiais, que as artes que preparam a matéria estão sujeitas, com tudo o que têm, àquelas às quais preparam; vês além do mais, nas ciências, que a que atinge a perfeição mais de perto domina as outras ciências. Tudo isso acontece no poder eclesiástico com relação ao terreno já que este é mais particular, é aquele que prepara a matéria e é o que atinge menos a perfeição. Daí se segue, e se conclui, mais claramente que o sol, que tal poder, seja enquanto tal, seja com referência às suas coisas, está sujeito e serve ao poder eclesiástico.

CAPÍTULO VII

Todo domínio em que entra justiça, quer seja de coisas, quer de pessoas, quer seja útil, quer potestativo, só pode existir sob a Igreja e através da Igreja

No presente capítulo vamos explicar que não há nenhum domínio com justiça, quer seja domínio sobre coisas temporais,

quer sobre pessoas leigas, se não tiver sido instituído sob a Igreja e através dela.

Provamos com razões e autoridades que não basta que alguém seja gerado carnalmente, se não for regerado espiritualmente, para que possa com justiça dominar alguma coisa ou possuir alguma coisa. Este homem que é gerado pelo pai carnal, se não for regerado pela Igreja, não pode suceder com justiça na herança paterna nem poderá com justiça obter o domínio das coisas paternas. Portanto, se o início de ter herança paterna e de suceder no domínio da herança, alguém o tem pelo fato de ter sido gerado carnalmente pelo pai, contudo o complemento de tal domínio e a perfeição os tem pelo fato de ter renascido pela Igreja. Se o pai tem o domínio da herança com o filho e tem um domínio superior ao do filho, a Igreja tem o domínio de qualquer herança e de quaisquer coisas e tem tal domínio superiormente e de modo mais excelso que os próprios fiéis. Ora, como aludíamos, o suceder na herança paterna, por ser alguém gerado por um pai, é justiça iniciada, mas o suceder em tal herança, por ser alguém renascido pela Igreja, é justiça perfeita e consumada. E a tal ponto esta justiça que chamamos de perfeita e consumada é mais fecunda e mais universal que a outra, que, se esta faltar, aquela é tirada. Se alguém fosse gerado carnalmente por um pai e não renascesse também espiritualmente pela Igreja, não poderia possuir com justiça o domínio da herança paterna.

Depois destes proêmios, para que demonstremos aquilo a que nos propomos, comecemos pelos sacramentos, tanto da lei da natureza, como da escrita, como também da lei da graça, porque o caminho e o fundamento para demonstrar a verdade proposta será tirado da diferença destes sacramentos. Parece que Hugo *(De sacramentis l. 2, p. 2, c. 7; PL 176, 420BC)* afirma abertamente que o domínio das coisas temporais e terrenas, quer seja útil ou potestativo, a Igreja reconhece tê-lo recebido dos príncipes seculares, e começou a possuir coisas temporais pela liberalidade dos fiéis. Isto parece contrariar o nosso propósito, pois dissemos que qualquer domínio com justiça só pode ser tido através da Igreja. Mas se distinguirmos entre os vários domínios, ficará claro como é que os poderes terrenos receberam através da Igreja qualquer domínio que têm. Também ficará claro em que sentido se pode verificar que a Igreja reconheça ter recebido domínios das coisas temporais dos príncipes. Mas pretendemos tratar dessas coisas nos capítulos seguintes, pois queremos de tal maneira descrever os direitos eclesiásticos e dar a Deus o que é de Deus, que também se dê a César o que é de César, e que os reis e príncipes que têm gládio material não fiquem privados de seus direitos.

Voltemos portanto à questão. A verdade proposta se poderá explicar pela diferença dos sacramentos. Os da lei natural eram indeterminados e voluntários, mas na lei escrita houve sacramentos determinados e particulares, enquanto que, na lei da graça, os sacramentos são não só determinados e certos, mas também gerais e universais. Com efeito, cada um, sob a lei da natureza, conforme o que o Senhor lhe inspirasse, oferecia oblações e sacrifícios. Por causa disso, aqueles sacramentos eram voluntários, já que cada um agia de acordo com o capricho da vontade. Daí é que Hugo *(De Sacramentis, loc. cit., c. 3; PL 176, 344B)* diz que entre os sacramentos sob a lei natural e sob a lei escrita e sob a graça "percebemos que há esta diferença: que aqueles pareciam ser mais da vontade, e estes da necessidade", isto é, os sacramentos, na lei da natureza, foram celebrados por voto livre: na lei escrita e sob a graça, por preceito. Por isso, na lei da natureza, "nem sacramentos, nem dízimos, nem sacrifícios, nem oblações foram prescritos ao homem", como o próprio Hugo diz, "por uma questão de necessidade de modo que quem não os executasse incorresse no reato da prevaricação". Eles vieram da vontade e do voto, a ponto de que quem os cultivasse fielmente teria o merecimento da devoção.

Já na lei antiga, ou na lei escrita, os sacramentos foram determinados e distintos, mas não foram universais e sim particulares. Eram sacramentos de preceito, contudo nem todos estavam obrigados a eles, mas somente o povo judeu. Houve um pacto entre Deus e Abraão e sua descendência de que todo varão fosse circuncidado, e que tal circuncisão devia dar-se no oitavo dia. Por isso se diz em *Gn 17,10:* "A criança no oitavo dia seja circuncidada no meio de vós e todo varão em todas as vossas gerações", e continua dizendo que o incircunciso, o varão que não tiver amputado o prepúcio de sua carne, será exterminado do meio de seu povo. Era bem distinto e preceituado o que deveriam fazer: a criança de oito dias devia ser circuncidada — mas este preceito não era universal porque, primeiro, não atingia a não ser os varões e, depois, porque não atingia todos os varões, mas só os do povo judeu. Os dos povos gentios, mesmo depois do preceito da circuncisão, se salvavam ou podiam salvar-se baseados na fé dos pais e não estavam obrigados à circuncisão, porque este preceito não foi dado a eles. Por isso, no *Gênesis* não se mandava circuncidar todo varão em quaisquer gerações, mas "nas vossas gerações", isto é, nas gerações de Abraão.

Na lei da graça há sacramentos não só distintos e de preceito, mas também universais; por isso se diz em *Jo 3,5:* "Se alguém não renascer pela água e pelo Espírito Santo, não pode

entrar no reino de Deus", e em *Mc 16,15-16:* "Ide por todo o mundo, e pregai o Evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado, será salvo, quem não crer, será condenado". Aqui não se distingue entre a geração de Abraão e as outras gerações, nem também entre varões e mulheres, mas se manda que se pregue o Evangelho em todo o mundo e a toda criatura, isto é, a todo homem, seja masculino, seja feminino. Portanto, o batismo é um sacramento universal para qualquer tempo, pois se morrer uma criança não batizada antes do oitavo dia, de direito comum não se diz que se salva. Este sacramento também é universal para qualquer geração e para qualquer sexo, uma vez que ninguém pode obter a salvação sem ele, ou de fato, ou pelo desejo. E como este sacramento existe na Igreja, a Igreja é católica, isto é, universal, e a mãe de todos, já que ninguém pode obter a salvação, se não se sujeitar à Igreja e não for seu filho. Ela recebeu esta universalidade e este sacramento a partir da paixão de Cristo e depois dela. Antes da paixão, corriam as coisas legais e os evangelhos, a ponto de se salvarem os circuncisos e também os batizados, mas, depois da paixão de Cristo, as coisas legais morreram de tal maneira que, a partir de então, ninguém se salva se não for batizado. Por isso se diz que a Igreja foi formada do lado de Cristo, porque os sacramentos têm eficácia a partir da paixão (cf. *Suma Theol. III, 62, 5; Glossa ord. in Rom 5, 14; PL 114, 486).* Quando Cristo padeceu, a Igreja passou a ser universal, de modo que ninguém se salvaria, senão através dos sacramentos dela. Por isso, sobre aquela palavra de *Rm 5,14,* que Adão era figura do futuro Adão, diz a glosa *(ord. PL 114, 486)* que o primeiro Adão trazia a figura do futuro Adão, que é Cristo, porque assim como ele é o pai de todos, segundo a carne, assim Cristo é pai de todos, segundo a fé, e assim como Eva foi formada do lado de Adão que dormia, assim do lado do Senhor que dormia na cruz fluíram os sacramentos, graças aos quais a Igreja é salva.

Uma vez explicadas estas coisas, vamos descer à questão e mostrar que não há nenhum domínio com justiça, nem de coisas temporais, nem de pessoas leigas, nem do que quer que seja, que não esteja sob a Igreja e através dela. Um campo ou uma vinha ou qualquer outra coisa que este ou aquele homem tem, não pode ele ter com justiça, se não o tiver sob a Igreja e através dela.

Dizemos com Agostinho *(De civ. Dei, l. 2, c. 21; PL 41, 68)* que não há verdadeira justiça, a não ser naquela república da qual Cristo é fundador e guia. Os romanos pareciam falar muito em justiça, e conversar muito sobre a república, mas aquela república, como diz Agostinho, não era animada por bons costumes, mas embelezada em cores. Os romanos mudaram a glória

de Deus incorruptível na semelhança da imagem do homem corruptível e das aves, e dos quadrúpedes e das serpentes, por isso, embora se dissessem sábios, tornaram-se estultos, nem podia haver verdadeira justiça, onde o verdadeiro Deus não era cultuado. E depois da paixão de Cristo nenhuma república pode ser verdadeira, onde não se cultuar a Santa Mãe Igreja, e onde Cristo não é o fundador nem guia. Daí Agostinho *(op. cit. l. 19, c. 21; PL 41, 648)* afirmar que a república dos romanos não foi verdadeira república, porque nela nunca houve verdadeira justiça.

Mas talvez para alguém não bastem as autoridades. Vamos então apresentar as razões pelas quais ninguém pode com justiça ter domínio de alguma coisa, se não tiver renascido graças à Igreja. Diz Agostinho, no mesmo lugar, que a justiça é uma virtude que distribui a cada um o que é seu. Se não der a cada um o que é seu, não há verdadeira justiça. Portanto, como tu deves estar sob Deus e sob Cristo, segue-se que, se não estiveres sob ele, és injusto, e porque de um modo injusto te subtrais do domínio de Cristo, teu Senhor, com justiça toda coisa te é subtraída pelo teu Senhor. Quem não quer estar sob seu Senhor, com justiça não pode ter domínio de nada. Se o soldado não quisesse sujeitar-se ao rei, seria conveniente que seus súditos não devessem sujeitar-se ao soldado. Portanto, se o soldado injustamente se subtrai do domínio de seu senhor, com justiça fica privado de todo seu domínio. Mas quem não renascer pela Igreja, não está sob Cristo, seu Senhor; com justiça pois priva-se de todo o domínio, a ponto de não poder ser dono de nada.

Vês, portanto, que, para a posse justa e digna das coisas, mais faz o renascimento pela Igreja, que é espiritual, do que a geração paterna, que foi carnal. Pelo fato de alguém ser gerado carnalmente pelo pai, é por natureza filho da ira, conforme diz o Apóstolo *(Ef 2,3)*: "Éramos por natureza filhos da ira"; e em *Sl 50,7* se diz: "Fui concebido nas iniqüidades". Nascidos carnalmente, somos por natureza filhos da ira, fomos concebidos nas iniqüidades e, conseqüentemente, não estamos sob Nosso Senhor. É justo que seja privado de todo seu domínio esse que é gerado carnalmente pelo pai, e nem pode suceder justamente no domínio da herança paterna, se não for renascido pela Igreja: renascimento pelo qual se coloca sob Cristo seu Senhor. Por causa disso não se priva de seu domínio, mas com justiça se lhe deve o domínio de sua herança. Portanto, por seres filho do pai, por esse fato podemos argüir que o pai é mais dono daquela herança do que tu; mas, para possuir justamente qualquer posse, mais faz a Igreja — que, pelo batismo, te faz estar sob Cristo, teu Senhor, sob o qual, se não estiveres, não podes possuir nada justamente, e sob a qual e pela qual és filho da misericórdia —

do que teu pai carnal, sob o qual foste concebido em iniqüidades e és filho da ira; logo, a Igreja será mais dona de tuas posses do que tu mesmo.

Concluamos dizendo que não há nenhum domínio, nem útil (como por exemplo o domínio frutífero), nem potestativo (como é, por exemplo, o domínio que tem jurisdição), que se possua com justiça, se o possuidor não estiver sujeito a Deus e que ninguém pode estar sujeito a Deus, se não o for pelos sacramentos da Igreja. Segue-se que, como dizíamos, és mais senhor de tua posse e de tudo que tens, por seres filho espiritual da Igreja, do que por seres filho carnal de teu pai. A tua herança e todo teu domínio e toda tua posse deves reconhecer como vindos antes da Igreja e através dela e por seres seu filho, do que vindos de teu pai carnal e através dele, e por seres seu filho. Também segue-se que, se o pai, enquanto viver, é mais dono da herança do que tu, a Igreja, que não morre, é mais dona das tuas coisas do que tu.

Contudo, deve-se observar que, embora digamos que a Igreja é mãe e dona de todas as posses e de todas as coisas temporais, nem por isso privamos os fiéis de seus domínios e de suas posses, porque, como se esclarecerá abaixo, tanto a Igreja tem tal domínio, como também os fiéis o tem: mas a Igreja tem domínio universal e superior, enquanto os fiéis, particular e inferior. Damos portanto o que é de César a César e o que é de Deus a Deus, porque atribuímos à Igreja um domínio universal e superior das coisas temporais, enquanto que aos fiéis prodigalizamos um domínio particular e inferior.

CAPÍTULO VIII

Ninguém é digno da herança paterna, se não for servo e filho da Igreja, e se através dela não for digno da herança eterna

O que está contido no presente capítulo já se sabe satisfatoriamente pelo que foi dito no precedente. Contudo, para uma melhor explicação da questão, dizemos que, falando daquele modo segundo o qual está escrito em *Sb 3,5*, que Deus achou-os, isto é, os homens justos e que têm a sua graça, dignos dele — dignos de participar de sua felicidade, como explica a glosa interlinear — dizemos que todos que têm a graça são dignos da herança eterna. Ninguém pode ter a graça, se não estiver

na caridade, porque ninguém pode ser agradável a Deus, sem caridade, e ninguém está em caridade se não for filho do reino eterno, segundo Agostinho *(De Trin. l. 15, c. 18; PL 42, 1082)*: "Não há nenhum dom mais excelente que a caridade, e é somente este dom que divide os homens entre filhos do reino eterno e da perdição eterna". Se temos a graça e a caridade, somos filhos de Deus e do reino eterno, porque, como diz *Rm 8,17*: "Se somos filhos, segue-se que somos herdeiros", porquanto aos filhos é que se deve a herança. Por isso todos que têm a graça e a caridade são filhos de Deus e herdeiros da herança eterna e dignos dela, e se não formos dignos da herança espiritual e eterna, não podemos ser dignos da temporal e paterna.

De duas maneiras somos indignos da herança eterna e, conseqüentemente, de duas maneiras somos indignos de qualquer domínio e posse, e daí duplamente somos indignos de qualquer herança, temporal ou paterna, a saber: pelo pecado original, de acordo com o qual pecamos em Adão, segundo *Rm 5,12*: "No qual [em Adão] todos pecaram"; e ainda pelo pecado atual, de acordo com o qual pecamos nós mesmos.

Com efeito, se o rei desse ao soldado uma fortaleza para que ele e toda sua posteridade a possuíssem, o filho que descendesse do militar poderia de duas maneiras perder aquela fortaleza e herança: pelo pecado do pai, ou pelo pecado próprio. Se o pai cometesse um delito contra o rei, com justiça o rei retomaria a fortaleza, pelo que o filho, por causa do pecado do pai, perderia a herança. Mas dirás: Como é que o rei seria justo, se pelo pecado do pai, sem ter o filho pecado, tomasse do filho a herança? Diremos que este filho ou é considerado em si mesmo, enquanto é ser humano, ou é considerado como filho do pai. Se é considerado em si, não peca e nem é punido, porque, se não suceder na herança da fortaleza, não há nenhuma punição contra ele enquanto tal, porque a ele, considerado como tal, não se deve a herança da fortaleza. Mas se é considerado como filho, deve-se-lhe a herança. Se, pois, se lhe deve a herança só porque é filho, basta que peque o pai ou basta que ele peque no pai para que perca a herança da fortaleza. Há ainda outra maneira pela qual o filho pode perder a herança, não pelo pecado do pai, mas pelo pecado próprio, cometido depois que recebeu a herança: se ele próprio pecar contra o rei, com justiça ficará privado da fortaleza.

Assim também se diz que somos privados com justiça da herança eterna ou pelo pecado de Adão, que se chama pecado original, porque é um pecado que contraímos desde a nossa origem, ou pelo pecado próprio, que se chama atual, que é um pecado que cometemos por nossa própria culpa. Com efeito,

Deus dera a Adão certo dom sobrenatural, que se chamava justiça original, pela qual Adão estava sujeito a Deus, e todos os seus inferiores estavam sujeitos a ele. Este dom não foi dado a Adão como pessoa singular, mas como cabeça de toda sua posteridade. Chamava-se justiça original porque, se Adão não pecasse, passaria por origem para todos os seus pósteros, a ponto que todos teriam nascido sujeitos a Deus e com tal justiça. Mas tendo Adão pecado e se afastado de Deus, com justiça perdeu tal dom e assim não pôde transmitir aos pósteros, porque já não o tinha. Ora, ninguém dá o que não tem; logo, Adão não deu tal dom a seus filhos, porque já não o tinha. Portanto, os filhos de Adão e todos nós, com o pecado de Adão, nascemos sem tal justiça e afastados de Deus. Por isso diz o Apóstolo *(Ef 2,3)* que por natureza nascemos filhos da ira e indignos da herança eterna, pois embora não tenhamos nascido dignos de uma pena dos sentidos, porque pelo pecado original não nos é devida uma pena sensível, contudo nascemos dignos da pena de dano, porque nascemos dignos de ser privados da vida eterna. Portanto, por natureza, pelo pecado original, nascemos filhos da ira, e não sujeitos a Deus, mas antes afastados dele, e, conseqüentemente, indignos da herança eterna.

De uma segunda maneira somos indignos da herança eterna: por causa do pecado atual, no sentido de que, pecando mortalmente, nos afastamos de Deus, e nossas iniqüidades interpõem-se entre nós e Deus; e porque, pecando assim, não ficamos sujeitos a Deus, segue-se que não somos dignos de Deus nem da herança divina.

E assim como de duas maneiras ficamos não sujeitos a Deus e indignos da herança eterna, também de duas maneiras ficamos indignos da herança paterna e de qualquer posse e domínio, não merecendo ser senhores nem mesmo das coisas temporais, a menos que fiquemos sujeitos a Deus. Se o militar não quisesse sujeitar-se ao rei, com justiça perderia e injustamente possuiria tudo aquilo que recebeu da parte do rei. E nós temos tudo vindo de Deus, segundo *1Cor 4,7:* "Que tens tu que não recebeste", pois Deus é rico por si mesmo, enquanto que nós somos ricos por aquelas coisas que Deus nos empresta. Quem, pois, não se sujeita a Deus, perde com justiça e possui injustamente tudo aquilo que tem da parte de Deus. Se são reis, reinam por Deus e de Deus têm o poder de reinar; se são príncipes, governam por Deus e dele recebem o governo, segundo diz a Sabedoria *(Pr 8,15-16):* "Por mim reinam os reis, e graças a mim os príncipes governam". E sejam quem forem os outros possuidores, tudo têm da parte de Deus. Aliás, nós mesmos não somos nossos, mas somos de Deus, porque "do Senhor é a terra

e tudo o que ela contém, dele o globo da terra e todos que habitam nele" *(Sl 23,1)*. Portanto, quem não se sujeita a Deus, perde com justiça e possui injustamente tudo aquilo que tem da parte dele. Não digam os reis: "Reinamos com justiça", não digam os príncipes: "Imperamos com justiça", não digam os fiéis, quaisquer que sejam: "Possuímos algo justamente"; porque, a menos que se sujeitem a Deus, não possuem nada com justiça.

Mas talvez dirás com o Apóstolo *(Rm 13,1)*: "Não há autoridade que não venha de Deus" e dirás com Pedro *(1Pd 2,18)*: "Sujeitai-vos com todo o temor aos senhores, não só bons e moderados, mas também aos de mau gênio". Portanto, devemos sujeitar-nos também aos senhores maus, o que não se daria, a menos que tivessem da parte de Deus o poder, e a menos que seu poder fosse justo. Também Agostinho *(De Trin. l. 3, c. 8; PL 42, 876)* afirma que os iníquos têm vontade injusta, mas não recebem senão o poder justo. Logo, os iníquos têm justamente o poder que têm, embora não tenham vontade justa.

Trataremos mais detalhadamente disto nos capítulos seguintes, e mostraremos que nada disso é contrário ao que nos propomos.

Por enquanto seja dito que, quem não se sujeita a Deus, dignamente perde e injustamente possui tudo aquilo que tem da parte de Deus. Quanto está distante o rei eterno do rei temporal, tanto mais claro fica que quem não se sujeita a Deus é mais digno de perder e mais injustamente possui o que tem da parte de Deus, do que quem não se sujeita ao rei temporal, e por isso deve perder justamente tudo aquilo que tem da parte do rei. O crime de lesa-majestade te faz digno de morte e indigno da vida e de toda posse. Ora, por antonomásia a majestade se reserva a Deus e quem não se sujeita a ele é indigno de si mesmo e de toda a posse. Pelo pecado original nascemos não sujeitos a Deus e pelo pecado atual ficamos não sujeitos a ele: por ambos os pecados nos tornamos dignos de perder e indignamente possuímos tudo o que temos da parte de Deus a ponto de dizer-se, segundo a sentença dos santos, que o pecador não é digno do pão que come. E se é retirada a posse do possuidor indigno, e o domínio do dominador indigno, nada pode ser considerado mais digno e nada mais justo. Por isso, se pelo pecado original alguém nasce já separado de Deus e pelo pecado mortal atual alguém se torna separado de Deus, segue-se que tanto o pecado original como o atual o tornam um possuidor indigno das coisas.

Conclui-se que, pelo sacramento do batismo, que é o remédio direto contra o pecado original e, pelo sacramento da penitência, que é o remédio contra o pecado atual, te tornas digno

dominador, senhor e possuidor das coisas. Mas estes sacramentos só se distribuem na Igreja e pela Igreja, já que ninguém pode receber o batismo, a menos que queira sujeitar-se à Igreja e ser filho dela, porquanto ela é católica, e sem ela não pode haver salvação, e ninguém recebe o sacramento da penitência, a não ser sob a Igreja e pela Igreja, baseado no que o Senhor diz a Pedro *(Mt 16,19)*: "Tudo o que ligares" etc. Ninguém, pois, torna-se dominador ou digno senhor, ou possuidor das coisas, senão sob a Igreja e por ela.

Por isso vês claramente que os reis são mais dignos possessores dos reinos, os príncipes dos principados e os outros fiéis de suas posses, graças à mãe Igreja, através da qual renasceram espiritualmente, do que através de seus pais e graças à herança paterna, pois nasceram de pais carnais no pecado original e não são sujeitos a Deus, mas antes afastados dele. Quando portanto se pergunta a um príncipe: "De onde tens teu principado?" e quando se pergunta a algum fiel: "De onde teus tua herança?", responde o príncipe que o tem de seu progenitor e de seu pai, e diz que pelo direito hereditário sucedeu na herança do pai; e, assim como o príncipe, qualquer fiel responde a respeito da sua herança. Mas se o príncipe ou algum fiel diz que tem alguma herança, quer seja um principado, quer seja outra herança, da parte de seu pai, do qual nasceu carnalmente, muito mais deve dizer que tem tal principado e herança da parte de sua mãe Igreja, através da qual renasceu espiritualmente e foi absolvido sacramentalmente, uma vez que assim renascido e absolvido é que começa a ser digno de sua herança e posse aquele que antes era indigno e, a partir de então, começa a possuir justamente aquele que antes poderia justamente ser privado disso.

Vemos nas coisas naturais que, se a matéria ficar imprópria para a forma que tem, é despojada dessa forma, porque não é mais digna dela, e se reveste da forma para a qual está disposta e da qual pode ser chamada digna. Por exemplo, se um corpo fica doente e não mais está apto a exercer as tarefas de um corpo vivo, fica despojado da forma de corpo vivo e, assim despojado, é chamado morto. Em todas as coisas naturais, a matéria está sob uma forma até o ponto em que estiver disposta a ela e até quando puder exercer a tarefa dela. Se, por tornar-se incapaz, não pode fazer as tarefas de sua forma, é justo que seja despojada dela.

Assim também somente és justo possuidor de tua herança, quando podes possuí-la dignamente, e és justo possuidor até quando puderes possuí-la dignamente; mas se és ou te tornas indigno, é justo que sejas privado dela. Ora, nascido no pecado

original e carnalmente, és indigno, mas renascido espiritualmente ficaste digno; por isso diz-se que deves reconhecer que tal herança veio mais da Igreja, por cujo renascimento te fizeste digno, do que de teu pai carnal, por cuja geração tinhas nascido indigno. Se, depois, absolvido do pecado original e renascido espiritualmente, quando começas a ter o uso da razão, ages contra Deus e pecas mortalmente, te afastas e te subtrais do Senhor teu Deus, é justo que fiques sem qualquer domínio, e que toda tua posse te seja subtraída. Como não quiseste servir a Deus, é digno que nada te sirva, nem fique sujeito a ti. E porque toda tua herança te foi dada para servires a Deus, é digno, se te afastas do Senhor teu Deus, que fiques privado de toda tua herança. Pelo batismo foste absolvido do pecado original, e por esse fato te tornarás digno da herança eterna e também da herança paterna, e pelo sacramento da penitência ficas absolvido do pecado mortal, sempre que te arrependes de teus pecados e recebes a absolvição pela penitência. Mas como isto não acontece senão através da Igreja e por ela, deves reconhecer que todos os teus bens vieram da parte da Igreja e graças a ela, todas as vezes que te tornas digno primeiro da herança eterna e depois da paterna e de qualquer outra posse.

Foi, pois, muito bem dito no título do capítulo, que ninguém é digno da herança paterna nem de qualquer outra posse ou de qualquer outro principado ou domínio, se não for servo e filho da Igreja, e a menos que se torne, pela Igreja, digno da herança eterna. Contém uma verdade clara o texto de *Mt 6,33:* "Procurai primeiro o reino de Deus e a sua justiça, e tudo isto ser-vos-á dado em acréscimo". Se não procuras primeiro o reino de Deus e se não estás sob Deus, não és digno de que estas coisas te sejam dadas. Aliás, diz Crisóstomo *(Hom. 17; Opus imp. Catena aurea, vol. 2, p. 93),* explicando estas palavras: "A terra é amaldiçoada por causa dos pecados dos homens, segundo aquilo: Maldita a terra na tua obra". Logo, a terra é amaldiçoada na obra do pecador, porque o pecador não é digno de que a terra o sirva. Se não é digno da terra, que é o resíduo dos elementos, não é digno de que qualquer outra coisa o sirva.

Observe-se que dissemos que o batismo é o remédio contra o mal original, por ser o remédio direto contra tal pecado. Contudo se fosse batizado um adulto, que não se apresentasse fingido para o batismo, uma vez que seria absurdo da parte de Deus perdoar só meia culpa, esse assim batizado seria absolvido do pecado original e também de todo pecado mortal que tivesse cometido antes do batismo. O sacramento do batismo está portanto ordenado contra o pecado original, mas apaga também qualquer outro pecado que encontrar com o original.

Dissemos que, pelo batismo conferido pela Igreja e na forma da Igreja, se absolve do pecado original, enquanto que, pelo sacramento da penitência, se absolve do pecado mortal cometido depois do batismo. Isto não impede que a simples contrição perdoe os pecados, já que ninguém está verdadeiramente contrito, se não tem o sacramento da penitência em voto, isto é, na vontade e no propósito: se não se propuser a confessar-se; e assim que haja lugar e tempo, se quer realmente ser absolvido, está obrigado a se confessar, porque, senão, aquela vontade seria considerada fingida, e Deus julga que é fingida a vontade, quando, havendo lugar e tempo, alguém não quer cumprir. Assim deves reconhecer que, graças à Igreja, da qual é próprio administrar os sacramentos da penitência e os demais, te tornaste filho e servo de Deus, e servindo a ele és digno de que todas tuas coisas te sirvam.

CAPÍTULO IX

Embora não haja poder que não venha de Deus, contudo ninguém é digno de qualquer poder se não se tornar digno sob a Igreja e através dela

Encontramos autoridades tanto da Sagrada Escritura como dos santos que falam de modos diversos a respeito do poder. Em *Rm 13,1* diz-se: "Não há autoridade que não venha de Deus"; em *Os 8,4:* "Eles reinaram, mas não por mim". Assim parece que o Apóstolo afirma que não há poder que não venha de Deus, e Oséias, que alguns reinaram contra a vontade de Deus. Também Gregório *(Regula past. I, c. 1; PL 77, 14B)*, explicando a citada autoridade de Oséias, diz: "Reinam por sua conta, e não pelo arbítrio do sumo guia, aqueles que, não sujeitos a nenhuma virtude, e que de jeito nenhum são chamados por Deus, mas elevados pela sua ambição, usurpam o cume do poder". Parece que Gregório, com essas palavras, insinua que há duplo poder e duplo reino, um conferido por Deus e outro usurpado pela ambição de dominar, e assim parece que nem todo poder vem de Deus, mas pelo menos algum é usurpado por pilhagem e violência. Agostinho parece contradizer a isto *(De Trin. l. 3, c. 8, § 13; PL 42, 876)*, ao dizer que os iníquos têm vontade injusta, porém o poder mesmo só o recebem justamente; e porque não receberiam, se não o tivessem da parte de Deus, não há poder que não venha de Deus, já que até os iníquos só podem rece-

bê-lo de Deus, uma vez que o Senhor diz a Pilatos *(Jo 19,11)*: "Não terias nenhum poder sobre mim, se não te fosse dado do cima".

Para se resolver tal controvérsia, é preciso saber que o poder pertence ao gênero das coisas boas. Nenhum bem é dado ou concedido a alguém senão pelo Sumo Bem, que é o bem do todo bem. Mas embora o poder seja bom e dado por Deus, contudo o uso do poder pode não ser bom. Dizemos, portanto, que o poder que tens, o tens da parte de Deus, e os membros que tens, os tens da parte de Deus. Assim como podes pecar e usar mal os membros que tens, assim podes usar mal e desmerecer o poder que tens de Deus. Daí é que o Senhor, respondendo a Pilatos, logo depois acrescenta: "Por isso, quem me entregou a ti tem mais pecado". Crisóstomo *(Hom. 83; Catena aurea, vol. 12, p. 445)*, explicando isto, diz: "Vede como Pilatos se condena a si mesmo: com efeito, se toda questão foi colocada assim, que tinha poder de o crucificar e de soltá-lo, por que, não encontrando nenhuma culpa, não o absolvia? Tinha da parte de Deus o poder, mas usava-o mal, uma vez que, sentando-se ao tribunal, condenou à morte o inocente". Judas e o povo judeu tiveram de Deus o poder de entregar Jesus a Pilatos para julgá-lo, e Pilatos teve de Deus o poder de entregar Jesus aos soldados para que o crucificassem. Por isso, ambos abusaram do poder, porque nem aqueles deveriam entregar o inocente a Pilatos para que o julgasse, nem Pilatos deveria entregá-lo para que o crucificassem, mas Judas fez isso por amor ao dinheiro, o povo judeu pela força da inveja, e Pilatos pelo temor do poder de César. Como é pior pecar por ambição e por inveja do que por temor, tanto Judas como o povo judeu fizeram maior pecado que Pilatos que, por temor de César, condenou o inocente Jesus.

Todos estão sob o poder, tanto os bons como os maus, e o próprio poder está sob o poder, e vem de Deus o fato de o poder estar sob o poder. Agostinho *(In Joh. Ev. Tract. 116, c. 19; PL 35, 1943)*, explicando, diz que Deus dera a Pilatos tal poder, que fosse sujeito ao poder de César. O povo judeu e Pilatos abusaram do poder que lhes foi entregue, e ambos pecaram, mas, mais o povo que fez isso por inveja, que Pilatos, que agiu assim por temor. Explicando as palavras citadas diz: "Por isso quem me entregou a ti tem pecado maior porque ele, o povo judeu, entregou-me ao teu poder por inveja; tu porém exercerás em mim o mesmo poder por temor".

Há pois uma distinção: uma coisa é o poder, outra, o uso do poder; o poder de per si é sempre bom, contudo o uso pode não o ser.

Há outra distinção: embora todo poder emane de Deus, contudo nem todo poder é mandado por Deus, mas um é mandado (o que é dado aos bons), e outro é permitido (o que é dado aos maus). Isto Agostinho insinua no *De Trin. (l. 3, c. 8, § 13; PL 42, 876)*, onde diz que nem os bons exercem o seu poder, senão enquanto Deus manda, nem os maus o fazem injustamente, a não ser enquanto com justiça ele permite. Por isso o poder dado por Deus nunca é totalmente injusto: ou é totalmente justo quanto aos bons, aos quais Deus dá justamente o poder, e eles de acordo com o poder agem justamente; ou, quanto aos maus, é justo da parte de quem o deu, enquanto Deus permite isso justamente, e injusto da parte de quem recebeu, enquanto os maus, de acordo com o poder, agem injustamente. A isto Agostinho alude expressamente, no citado lugar, onde diz que os maus, de acordo com o poder que lhes foi dado, agem injustamente; enquanto que Deus permite justamente.

Todo poder emana de Deus, ou por ordem ou por permissão, porque todo poder é algo bom, enquanto que o uso ou exercício pode ser bom ou mau. Por isso, nem todos têm merecimento por tal poder que lhes for dado por Deus, como também pelas riquezas, pelos membros do corpo e quaisquer outras coisas boas que temos da parte de Deus.

Todo poder provém pois de Deus, como mandado ou como permitido; ou todo poder provém de Deus porque é algo de bom. O uso — ou execução — do poder é que pode ser bom ou mau. Nem todos têm merecimento por este poder que lhes é dado por Deus e que são as riquezas, os membros e todos os demais bens que dele recebemos. Nem sempre temos merecimento por tais bens, porque nem sempre usamos bem de tais bens.

Com efeito, é um bem o talento natural, a atividade, as ciências; as artes são boas, as faculdades, os membros do corpo; a água é boa, também é bom o fogo. Contudo, para os que se afogam, a água não é boa, e para aqueles que se queimam, o fogo não é bom. Seria um bem para os que se afogam que não houvesse água. Por isso Aristóteles, na *Ética (l. 7, c. 2; 1145a)*, diz que quando a água sufoca, não há deleite em beber. Com efeito, se alguém sentisse sede, seria melhor que se abstivesse de beber, do que se bebesse tanto a ponto de se afogar. Os membros do corpo são bons, mas não para os que os usam mal: se alguém se escandalizasse pelos olhos, a ponto de pecar mortalmente, e morresse em tal pecado, iria para o inferno; seria bom para ele ter nascido cego, não ter pecado pelos olhos e nem ter ido para o inferno. Por isso temos membros dados por Deus, não para usá-los mal, mas para através deles servir a Deus, e quanto melhores e mais belos os membros que temos, tanto

mais temos que servir a Deus. Desse modo, as faculdades são boas, e a saúde do corpo o é; mas, se através dessas coisas boas somos levados ao mal, seria melhor sermos doentes, pobres e sujeitos a Deus, do que sãos e ricos, e afastados dele.

Também as artes são boas, as ciências, o talento é bom, boa a atividade natural; mas, se por isso te inclinas para o pecado, ser-te-ia melhor se fosses simples, grosseiro, ignorante e incapaz, e evitasses o pecado, do que tendo isso servisses ao pecado. Se a inteligência te sufoca e te mostra os caminhos do mal, e teu talento te induz ao pecado, és pior que o animal bruto que, não tendo inteligência, nem sabe cogitar o mal. Por isso Aristóteles na *Ética (l. 7, c. 6; 1150a)* diz que "o homem mau faz dez mil vezes mais danos do que um animal", e na *Política (l. 1, c. 2; 1253a)* está escrito que "assim como o homem perfeito em virtudes é o melhor dos animais, assim o homem separado da lei da justiça é o pior". Como aí se diz, o homem tem armas violentíssimas: chamaram-se armas crudelíssimas a inteligência e a razão, por meio das quais se podem imaginar as piores maldades. Por isso, se o homem quer usar dessas armas para o bem, é o melhor dos animais, se para o mal, é o pior deles.

Vê-se claramente que todos os bens acima assinalados emanam de Deus, que é o Sumo Bem, e o bem de todo o bem, mas não são bens para os que os usam mal, nem servem para a salvação, mas para a condenação, segundo Gregório *(Hom. XL in Evan. Hom. 9; PL 76, 1106):* "Conforme crescem os dons, crescem também as contas que se devem prestar por eles. Se alguém por ofício deve ter um grau mais elevado, mesmo no serviço de Deus, deve ser tanto mais humilde, quanto se vê mais obrigado a prestar contas a Deus". Assim te foram dados os membros do corpo, as faculdades, e outros dons, para usares deles não para a injustiça e a impiedade, mas para o serviço divino e para as obras de piedade.

O que foi dito dos demais bens é válido também do poder, pois não há poder que não venha de Deus. Mas, quanto mais poderoso és e usas bem do poder que te foi entregue, tanto mais merecimento tens, pois diz *Jó 36,5* que Deus não rejeita os poderosos, já que ele também é poderoso, mas os que usarem mal do poder que lhes foi entregue, quanto mais poderosos forem, sofrerão tormentos mais fortes, e quanto mais estiverem à frente, tanto mais duro será o juízo contra eles. Diz *Sb 6,6-7* que haverá um julgamento severíssimo para aqueles que são chefes, e acrescenta que os poderosos sofrerão tormentos com rigor. Se és príncipe, se és rei, tens grande poder. De Deus tens esse poder. Deves, pois, ser mais sujeito a Deus. Mas se não te

sujeitas a ele, és indigno desse poder. Como dizíamos, gerado carnalmente por um pai, nasces filho da ira; e não sendo sujeito a Deus, pecando também mortalmente, te afastas de Deus, não te sujeitas a ele, e és indigno do poder. E como nada há de mais digno do que privar o indigno, os pais devem tomar-se de zelo em favor dos filhos e recorrer à Igreja, para que renasçam espiritualmente, e renascidos pela Igreja se tornem dignos da herança paterna e de todo poder e domínio.

Os herdeiros dos poderosos e dos príncipes e os filhos de quaisquer fiéis, como acima dissemos, devem reconhecer a herança que têm, o poder e o domínio, como vindos mais da Igreja do que dos pais carnais, dos quais nascem indignos, e qualquer fiel, quantas vezes cair num pecado mortal e for absolvido pela Igreja, tantas vezes deve reconhecer que os seus bens, honras, poderes e faculdades vêm da Igreja, absolvido pela qual se torna digno destas coisas, das quais era indigno quando servia ao pecado. E já que ninguém é digno nem de honra nem de domínio, nem de poder, nem de qualquer outro bem, a não ser pelos sacramentos eclesiásticos, pela Igreja e sob a Igreja, foi muito bem dito que, embora não haja poder que não venha de Deus, contudo ninguém é digno de poder algum, a não ser que se torne digno sob a Igreja e por ela.

Seguindo as distinções feitas acima, segundo as quais uma coisa é o poder e outra coisa o uso do poder, e que um poder é mandado, ou é permitido, podemos resolver todas as contradições propostas. Se falarmos do poder enquanto tal, que é um bem em si, é verdade o que diz o Apóstolo *(Rm 13,1)*, que não há poder que não venha de Deus; mas se falarmos do uso do poder, é verdade o que diz *Os 8,4:* "Eles reinaram, mas não por mim". Pois reinar é usar do poder. Não reinam por ordem de Deus aqueles que não usam bem o poder que Deus lhes deu. Ou podemos dizer que até os maus têm um poder justo, porque, embora eles o usem injustamente, contudo não têm outro poder, senão quanto Deus lhes permite justamente. E se se perguntar por que Deus permite que os maus tenham poder, uma vez que sabe que eles vão usá-lo mal, digamos que às vezes é por causa dos pecados do povo, segundo diz *Jó 34,30:* "Ele faz reinar o homem hipócrita, por causa dos pecados do povo"; e *Os 13,11:* "Dar-te-ei um rei na minha ira". Ou podemos dizer que, ainda que não haja pecados do povo, Deus deixa que os maus tenham poder, como deixa que tenham membros do corpo e faculdades e riquezas e outros bens do gênero, que podem ser comuns aos bons e aos maus. Portanto, todo poder emana de Deus, se se considera o próprio poder que é algo bom; contudo os maus reinam não por ordem de Deus, se se considera o abuso do

poder, que é algo mau; ou todo poder emana de Deus, mandado ou permitido, como diz Agostinho; e os maus pela ambição de dominar usurpam para si o poder, como diz Gregório. Pois se diz que os maus usurpam para si o poder, porque não o fazem por ordem divina, mas por permissão.

CAPÍTULO X

Em todas as coisas temporais a Igreja tem o domínio universal, enquanto os fiéis podem ter de direito e com justiça o domínio particular

Nesta segunda parte da obra temos tratado e tratamos do domínio das coisas temporais que a Igreja tem. No presente capítulo vamos explicar que a Igreja tem o direito e o domínio universal em todas as coisas temporais, enquanto que os fiéis, de direito e com justiça, têm, ou podem ter, apenas o domínio particular; e os infiéis, por sua vez, com justiça, não têm nenhum domínio. Pretendemos demonstrar duas coisas quanto aos bens temporais: a) qual é o domínio da Igreja acerca destas coisas temporais, que é universal; b) qual é o domínio dos próprios fiéis, que de direito e com justiça é particular. Dizemos de direito e com justiça, porque de fato o poder terreno poderia usurpar para si o domínio universal sobre as coisas temporais sem a ordem de Deus, mas apenas com a sua permissão; esse domínio então não seria de direito e com justiça, mas antes de fato e com injustiça. Dever-se-ia demonstrar, em terceiro lugar, qual é o domínio dos infiéis, porque verdadeiramente e de ambas as partes — de Deus e do homem — não pode haver tal domínio com justiça. Dizemos de ambas as partes, com justiça, porque não há poder que não venha de Deus. Assim, o poder que os infiéis têm sobre as coisas temporais emana de Deus. Devem ser consideradas duas coisas em tal poder, a saber: Deus permitindo-o justamente e o homem infiel operando injustamente, segundo tal poder permitido, como demonstrou Agostinho *(De Trin. I. 3, c. 8,* § *13; PL 42, 876),* ao dizer que nem os maus fazem injustamente isso, isto é, agem injustamente, a não ser quanto ele mesmo permite justamente. Tal poder, portanto, não é justo de toda parte, pois embora seja justo da parte de Deus que permite, não é justo da parte do operante ou do que abusa.

Pretendemos demonstrar estas três coisas por ordem: as primeiras duas neste capítulo, enquanto que a terceira poderá ser no capítulo seguinte.

Quanto à primeira, deve-se saber que Hugo, no *De Sacramentis (l. 2, p. 2, c. 7; PL 176, 420B)*, distingue duplo domínio, útil e potestativo. E chama domínio útil o que é frutífero, enquanto que potestativo é o jurisdicional, ao qual pertence exercer a justiça. Dizemos que a Igreja tem o domínio universal nas coisas temporais em ambos os sentidos. Podemos demonstrar: Sabe-se que devemos considerar três coisas em nós: a alma, o corpo e as coisas exteriores comumente chamadas de temporais. São três vias de demonstração.

A primeira via tira-se das almas, ou seja, das substâncias espirituais, entre as quais contam-se as almas humanas. Dizia-se acima que a substância corporal se governa e se rege pela espiritual, como demonstra Agostinho *(De Trin. l. 3, c. 4; PL 42, 873)*. Portanto, é lógico que aquele que tem o poder espiritual, domine todos os corpos, e como certas coisas temporais são corpóreas, o poder espiritual — e tal é o poder eclesiástico — domina todas as coisas temporais. E para que isso melhor se evidencie, digamos que, se de acordo com as três coisas assinaladas houvesse três gládios na Igreja — um à frente das coisas exteriores, outro à frente dos corpos humanos, e um terceiro à frente das almas e dos espíritos — aquele gládio que estivesse à frente das coisas exteriores não se poderia intrometer nos assuntos dos corpos humanos, já que o Senhor diz *(Mt 7,25)* que o corpo é mais que a comida, e a alma mais que a roupa. Como a comida e a roupa se ordenam ao corpo, porquanto a alma de per si não precisa nem de coberta, nem de alimento, segue-se que o corpo é mais que o alimento e a roupa. Ora, nada age além da sua espécie. Logo, o gládio que está à frente das coisas exteriores, que se ordenam para a sustentação e a coberta do corpo, não pode intrometer-se nos assuntos do corpo humano, por ser este mais alto e mais excelente que ele, e se se intrometesse, agiria além da sua espécie. Mas nada age além da sua espécie, a menos que o faça em virtude de um agente superior.

Portanto, o gládio que está à frente das coisas exteriores não pode intrometer-se nos assuntos do corpo humano, a menos que o faça em virtude e por comissão de um gládio superior. Mas o gládio que está à frente dos corpos humanos, intromete-se nos assuntos das coisas exteriores e está à frente daquele gládio. Com efeito, intrometendo-se nos assuntos das coisas exteriores, não age além ou acima de sua espécie, porquanto as coisas exteriores não estão sobre os corpos humanos, mas abaixo. Aliás, segundo a regra de Boécio, de que tudo que pode a virtude inferior, pode também a superior, tudo que pode o gládio que está à frente das coisas exteriores, pode também o gládio que está à frente dos corpos, embora talvez não do mesmo modo, pois

não convém que a força inferior e a superior atuem do mesmo modo, mas o que a força inferior atua de modo inferior, pode a força superior de modo superior. Ora, o modo das coisas superiores é suprir a deficiência das inferiores. Com outrus palavras: o modo das coisas superiores é dirigir as coisas inferiores. Em terceiro lugar, compete às forças superiores visar ao bem público e comum. Explico: embora a força celeste e a particular produzam o mesmo efeito, como, por exemplo, o sol e o cavalo geram o cavalo, contudo a força particular, que existe no sêmen do cavalo, visa a comunicar alguma coisa, como seja, a conser vação da espécie eqüina, a conservação destes cavalos geráveis e corruptíveis; mas a força celeste, ou seja, a força do sol, visa à geração de todas as espécies e de todos os geráveis e corruptíveis, e por isso age não só para a geração do cavalo, mas também para a do homem, do boi, do leão e de todos os demais. Portanto, assim como compete às forças superiores suprir a deficiência das inferiores nas coisas naturais, dirigi-las e visar ao bem comum, assim também se dá no governo dos homens, de maneira que, se os poderes inferiores falharem ou agirem obliquamente, ou não atingirem o bem público, o poder superior tem de adverti-los e de julgá-los. Por isso tem havido muita coisa sem culpa, que não foi contudo sem causa.

Falhar, o que é pecado de omissão, ou agir obliquamente, o que é pecado cometido, não são coisas sem culpa; mas não alcançar o bem público pode acontecer sem culpa, pois pode dar-se por fraqueza ou por ignorância invencível e por muitos outros modos. Por causa disso, sem haver qualquer culpa do poder inferior, o poder superior pode adverti-lo, se achar isso conveniente ao bem comum da república.

A força superior pode, pois, fazer tudo aquilo que diz respeito à força inferior, principalmente no caso desta falhar, ou não se comportar corretamente, e seja conveniente ao bem público. Por isso, se houvesse dois gládios, um dos quais estivesse à frente das coisas exteriores, e outro dos corpos humanos, haveria um gládio sob o outro, haveria um poder sob o outro, e o gládio superior poderia o que pode o inferior, e o gládio que está à frente dos corpos julgaria das coisas exteriores.

Por que então não existem dois gládios, um sobre os corpos e outro sobre as coisas exteriores, mas um só gládio? E por que, assim como há um gládio espiritual e outro corporal, não há o corporal à frente dos corpos humanos, e o temporal à frente das coisas exteriores? Há um só e mesmo gládio temporal e corporal, porque é um e o mesmo gládio que tem o juízo de sangue, e julga dos corpos, e julga também das coisas temporais,

constituídas sob seu poder. Na Igreja não há, pois, três gládios, mas dois, como ficará demonstrado a seguir.

Por enquanto seja dito que, se a respeito dos corpos humanos e das coisas exteriores houvesse dois gládios, haveria um gládio sob o outro, e o gládio que estivesse à frente dos corpos julgaria das coisas exteriores; logo, semelhantemente, como há dois gládios na Igreja, um material e outro espiritual — já que as coisas materiais e corporais e todas essas coisas sensíveis se ordenam às espirituais — é preciso que haja um gládio sob o outro e o que pode o gládio inferior, pode também o superior, de modo que o gládio espiritual julga até as coisas temporais. Com efeito, quem julga as coisas espirituais, pode muito mais julgar as materiais, pois quem vê e julga as coisas mais subtis, as mais rudes não lhe devem ficar escondidas, nem lhe podem escapar ao juízo. E assim como quem julga as coisas espirituais pode julgar as materiais, assim também quem semeia coisas espirituais, pode colher tanto as carnais como as temporais. O Apóstolo, no caso, conclui pela menor, ao dizer *(1Cor 9,11):* "Se nós semeamos entre vós as coisas espirituais, é porventura muito, se colhermos dos vossos bens carnais?" Partindo das almas, e pelo fato de que o gládio da Igreja é um gládio espiritual, segue-se que tem o domínio potestativo e frutífero sobre as coisas temporais e as exteriores: porque compete ao gládio espiritual julgar das coisas temporais. O inteligente e o sábio possuirão o leme, segundo diz *Pr 1,5:* "O sábio ouvindo ficará mais sábio, e o que as entender, possuirá o leme".

Aliás, se observarmos o regime natural, veremos sempre que os mais sábios e mais hábeis se colocam à testa dos outros, como, por exemplo, os homens estão à frente dos animais, os varões à frente das mulheres e os adultos à frente das crianças. Isto se explica porque os homens têm mais atividades e conhecimento que os animais, os varões que as mulheres, e os adultos que as crianças. Com efeito, no governo dos homens deve-se olhar mais para a sabedoria do que para o poder civil, segundo *Ecl 9,18:* "Vale mais a sabedoria do que as armas da guerra"; e Ptolomeu *(De iudiciis astr. l. 4?)* diz que o sábio dominará os astros; e o Filósofo *(Pol. l. 1, c. 2; 1252a)* prova que quem prospera na razão e na inteligência, é natural que deva dominar. Nem é preciso insistir muito, porque neste ponto e naquele tudo concorda com a verdade.

Voltemos à questão e digamos que no governo dos homens e no domínio das coisas se deve olhar principalmente para a habilidade e a ciência. O que dizemos do juízo sapiencial e especulativo, devemos considerar do juízo potestativo e administrativo. Vemos no juízo sapiencial e especulativo que a inte-

ligência entende as coisas mais profundamente inteligíveis, como se prova no *De anima (l. 3, c. 4; 429b)*, mas nem por isso entende menos as coisas ínfimas. Com efeito, quem vê as coisas superiores, mesmo que queira se afastar, as coisas inferiores não se escondem dele. Se assim é no juízo especulativo, não é diferente no julgamento administrativo e potestativo, isto é, o juízo das coisas inferiores não pode escapar daquele a quem é próprio julgar as coisas superiores, o que é muito mais verdade quando se trata de inferiores que estão ordenados diretamente e do por si aos superiores. Ora, todas as coisas materiais e temporais estão diretamente ordenadas às espirituais, porque o uso das coisas temporais não é reto, se não for ordenado às espirituais; segue-se que o gládio espiritual, do qual é próprio julgar as coisas espirituais, poderá proferir juízos também sobre as coisas temporais.

Concluamos dizendo que o gládio espiritual, por julgar todas as coisas espirituais, pode julgar de todas as temporais, e porque semeia as espirituais, pode colher as temporais, como acima provamos através do Apóstolo. Portanto, como o gládio espiritual pode julgar todas as coisas temporais, tem ele um domínio universal jurisdicional e potestativo sobre as temporais; e porque pode colher de todas as coisas temporais, tem um domínio universal útil e frutífero.

A segunda via tira-se da parte dos corpos, para os quais todas as coisas temporais estão ordenadas, a fim de alimentá-los e protegê-los. Como diz Agostinho *(Confess. l. 10, c. 31, 43; PL 32, 797)*, os alimentos devem ser tomados como se fossem medicamentos, o que é verdade quanto à saúde do corpo, e muito mais quanto à da alma. Se uma saúde contrariar à outra, deve-se deixar de lado a do corpo em favor da da alma. A saúde do corpo é sem dúvida boa, bom também é o vigor; mas se a saúde e o vigor do corpo te inclinam ao pecado, seria bom para ti que estivesses doente, para te livrares do pecado, e para que a graça de Cristo e sua força habitem em ti, para poderes dizer com o Apóstolo *(2Cor 12,9)*: "De boa vontade me gloriarei nas minhas fraquezas, para que habite em mim o poder de Cristo". E como por meio das coisas corporais somos conduzidos às espirituais, vamos falar primeiro da saúde corporal, para que possamos resolver algo a respeito da espiritual.

É de se observar que quem quiser recuperar a saúde por meio de um médico, ou conservar-se na saúde recuperada, é preciso que se utilize dos alimentos e das coisas exteriores, que se chamam temporais, conforme o médico tenha prescrito. O médico do corpo governa todos os que querem ficar sãos, no que se refere ao uso dos alimentos e das cobertas, pois para a saúde

do corpo contribui o devido uso dos alimentos, como também de cobertas e das roupas. De fato, o corpo poderia sobrecarregar-se tanto de roupas, a ponto de ficar quente demais, e desfazer-se tanto delas a ponto de resfriar-se demais. Como todas as coisas temporais se ordenam ao corpo, de certa maneira o médico do corpo pode intrometer-se nessas coisas. Contudo, o médico corporal se distingue do espiritual, no que concerne ao caso presente, porque até certo ponto o médico do corpo pode intrometer-se nas coisas temporais, contanto que não venha a ser chamado de senhor das coisas temporais; mas o médico espiritual, ou seja, o poder sacerdotal, e principalmente o do sumo pontífice, tem tal império sobre as coisas temporais, que deve ser chamado de senhor delas. O médico do corpo tem um certo poder nas coisas temporais, mas as coisas que alguém possui ou não, isto não é da alçada da saúde corporal, e sim da espiritual. Mas se não se refere à saúde corporal a posse lícita das coisas, nem compete ao médico do corpo se imiscuir na maneira de como os doentes devam possuir suas propriedades, isso compete à saúde espiritual, já que não está são espiritualmente quem usurpa coisas alheias, e não possui licitamente suas propriedades. Competirá assim ao médico espiritual preocupar-se com que a justiça seja observada, que se dê a cada um o que é seu, porque de outra maneira a saúde espiritual não se pode conservar.

Por isso, repetidas vezes, justa e piedosamente, a Igreja interpõe seu gládio espiritual, a censura eclesiástica, contra os usurpadores e contra os que detêm indevidamente certas coisas, principalmente nos casos graves em que ficaram perturbados a paz e o bem públicos. A Igreja tem mais domínio que os próprios fiéis quanto à posse, e mesmo nas coisas temporais destes, pois quem julga alguma coisa, é senhor da coisa julgada, segundo diz o Apóstolo *(1Cor 4,4)*: "Quem me julga é o Senhor". Com efeito, a justiça não é coisa do corpo, mas da alma, e não é uma perfeição de coisas corporais, mas é uma qualidade do apetite intelectivo, que não pode ser chamado nem de algo corporal, nem de algo orgânico.

Não compete ao médico do corpo, e sim ao espiritual, julgar a respeito da justa posse das coisas. Se se considerar bem o que se diz, o poder terreno, e tal é o poder real ou o imperial, não poderá julgar o que é justo e o que não é, a não ser enquanto age em virtude do poder espiritual, pois se a justiça é coisa espiritual e é uma qualidade da alma e não do corpo, caberá ao poder espiritual julgar a respeito da justiça.

Por este motivo todas as leis imperiais e as do poder terreno devem ordenar-se aos cânones eclesiásticos, para que deles

obtenham vigor e também solidez. Todas as leis publicadas pelo poder terreno, para que tenham vigor e firmeza, não podem contradizer as leis eclesiásticas, mas antes devem ser confirmadas através do poder espiritual e eclesiástico. A justiça é coisa espiritual, por ser uma certa retidão só perceptível pela mente. Pelos sentidos, podemos julgar o que tenha sido feito, ou o que não tenha sido feito, mas é pela inteligência que julgaremos o que é justo e o que não é.

Voltemos à questão: os alimentos e as coisas temporais devem ser possuídos na medida em que são como que medicamentos e auxílios antes para a saúde da alma do que para a do corpo; o médico espiritual, e principalmente o sumo sacerdote, tem o império e também o domínio sobre todas as coisas temporais. Não é o médico do corpo que tem o domínio sobre as coisas temporais, mas somente o espiritual, porque o corporal não se pode intrometer a respeito da justa posse das coisas, e sim o espiritual, e também porque a enfermidade e a má disposição do corpo não significa rebelião contra Deus, mas sim a enfermidade e a má disposição da alma, porque, se a injusta posse das coisas contribui para a enfermidade da alma e não do corpo, a quem pertencer cuidar das almas e a quem tiver sido confiado o cuidado das almas e a jurisdição espiritual, à jurisdição de tal cabe tratar de tudo que possa debilitar a alma. E como isto é uma injusta posse de coisas, competirá ao poder espiritual resistir a ela e fomentar a justiça nas coisas temporais, o que não poderia se dar sem a jurisdição sobre tais coisas e sem o domínio delas.

De novo repetimos: alguém não está afastado de Deus pelo fato de estar mal disposto de corpo, mas sim pelo de estar mal disposto de alma. Quem, porém, está afastado de Deus, é um possuidor injusto de qualquer coisa. Pois quem justamente deve ser privado de alguma coisa, possui essa coisa injustamente. Mas quem se afasta de Deus e não quer ficar sob seu domínio, é justo que não tenha domínio do que quer que seja. Se um homem, afastado de Deus, é um injusto possuidor dessas coisas, uma vez convertido a Deus, torna-se a partir de então um justo possuidor de suas propriedades, porque cabe à Igreja julgar a respeito da lepra espiritual, isto é, do pecado, e cabe a ela julgar em que sentido os homens devem ser considerados afastados de Deus e convertidos a Deus: caberá a ela julgar da justa e da injusta posse de qualquer coisa — o que não se daria, se ela não tivesse um domínio universal sobre essas coisas.

Isto não quer dizer que os poderes terrenos não tenham tal juízo. No tribunal deles também se debate a respeito da justa e injusta posse das coisas. Tanto a Igreja como os poderes ter-

renos têm tal domínio e juízo. Mas a Igreja tem o domínio e juízo universalmente, enquanto que os poderes terrenos, particularmente. Por isso, se os infiéis inferiores cometerem falta acerca de quaisquer bens particulares ou se usurpam para si, de modo indébito, quaisquer bens particulares, o poder terreno poderá julgá-los. Mas se o poder terreno cometer falta, usurpando para si bens temporais, o poder eclesiástico poderá adverti-lo, pois nas coisas terrenas tem um domínio mais universal que o poder terreno. Por isso diz Hugo no *De Sacramentis (l. 2, c. 4; PL 176, 418C)*, como referimos, que o poder espiritual tem de julgar o terreno.

Mas dirás que tanto o gládio espiritual como o temporal se imiscuem em ambas as coisas, pelo fato que da alma e do corpo se faz uma só coisa e é preciso que o que trata de uma coisa trate também da outra e vice-versa. Ao que se pode dizer que o gládio material deve imiscuir-se a respeito do que é injusto, e induzir os homens às virtudes, intrometendo-se nas coisas que são da alma. Mas isso acontece de um modo famulativo, porque o corpo se compara à alma como sendo o que deve se sujeitar a ela. Já o gládio espiritual se imiscui nas coisas temporais, não de um modo famulativo, mas sim dominativo, porque o espírito domina as coisas corporais.

Assim ficou demonstrado, por dupla via, que a Igreja tem o domínio universal sobre todas as coisas temporais. A primeira via foi tomada da parte da alma, porque o poder espiritual deve governar as coisas corporais. A segunda foi tomada da parte dos corpos, porque as coisas temporais, à medida em que são alimentos e medicamentos dos corpos e feitas para recuperar e conservar a saúde dos corpos, estão ordenadas para a saúde das almas.

Provaremos o mesmo por uma terceira via, tirada das próprias coisas. Todas as coisas temporais são tributárias da Igreja e o tributo que devem são os dízimos, assim que parece que este ônus pertence às coisas temporais, por serem temporais, uma vez que sempre, como já referimos, as coisas temporais passam de um para outro com este ônus, de modo que, se alguém vende a outro algo temporal, os dízimos que antes o vendedor devia, deverá depois o comprador continuar pagando. Logo, se todas as coisas temporais, enquanto tais, devem um tributo à Igreja e são tributáveis a ela, fica evidente da parte destas coisas que a Igreja tem um domínio universal sobre elas.

Esclarecida a primeira parte do capítulo, onde foi demonstrado, por tríplice via, que a Igreja tem domínio universal sobre as coisas temporais, vamos continuar a segunda parte, a saber,

que os fiéis têm e podem ter domínio particular sobre essas coisas. Vamos demonstrar isso também por tríplice via: a primeira será tomada das coisas possuídas, a segunda dos possuidores, e a terceira, do modo de possuir.

A primeira via demonstra-se assim: Foi dito que as pessoas e as coisas temporais devem um tributo à Igreja. Mas se diz que o que recebe o tributo, em razão do tributo, tem domínio sobre a coisa toda; enquanto que o que dá o tributo deve sujeição a respeito de toda aquela coisa. Admitido por isso que um homem possuísse todas as coisas temporais, e devesse tributo de todas elas, não se diria que ele tem domínio total, uma vez que ele não teria domínio sobre o próprio tributo, e uma vez que, em razão da coisa tributada, caber-lhe-ia sujeição. Esse homem não teria um domínio útil total dessas posses, porquanto não possuiria toda a utilidade delas, já que, sob esse aspecto, deveria o tributo; nem teria todo o domínio potestativo, já que por causa dessas posses estaria sujeito a outrem. Não se pode dizer, pois, que os fiéis, uma vez que devem tributo sobre as coisas temporais, tenham domínio universal e total, mas antes particular e parcial. Se a Igreja pode doar alguns dízimos, ou se pode fazer doação de dízimos, no sentido que não haja obrigação de pagá-los sobre alguma posse, ou fruto, não faz parte da presente especulação resolver tais questões. Admitindo-se entretanto que se fizessem essas coisas, seria por indulgência da Igreja, e tudo deveria referir-se a ela, não se podendo dizer que por isso a Igreja perdeu o domínio universal das coisas temporais, quando, pelo contrário, age assim por ter o domínio.

A segunda via decorre dos possuidores: assim como todas as posses devem ser tributárias à Igreja, assim todos os possuidores devem sê-lo. Como os fiéis pela Igreja foram remidos do poder do diabo, devem reconhecer que são servos pertencentes à Igreja; e porque o servo lucra em benefício do seu senhor, devem reconhecer que a santa Mãe Igreja é senhora deles, das coisas que têm e das que lucram, são remidos pelos sacramentos e isentos da servidão do diabo. Com isso se explica por que, além dos dízimos que as posses devem, são ordenadas oblações e outras coisas que se fazem nos templos, para que os homens fiéis não só sejam contribuintes da Igreja, dando os dízimos de seus frutos, mas também sejam tributários e como que servos resgatados, reconhecendo que são servos da Igreja, a ponto de, em reconhecimento da própria servidão, oferecerem algo a ela por si mesmos e por tudo que têm. Mas esta servidão, para ser meritória, é mais de amor do que de temor, mais de devotamento do que de coação; nada se perde por ela, mas se ganha muito, porque, de todas as coisas que os fiéis dão à Igreja, rece-

bem o cêntuplo e possuem a vida eterna *(Mt 19,29)*. Por tal doação multiplicam-se as coisas temporais e lucram-se as eternas. Por aquele pouco que dás à Igreja, Deus multiplica teus frutos, tuas searas e os outros teus bens, de modo a receberes o cêntuplo, e se dás com devotamento, mereces a vida eterna. Vê quão bendita é essa servidão e quão bom é oferecer e dar à Igreja de teus bens, já que até nas coisas temporais recebemos o cêntuplo, e depois dessas coisas temporais possuímos a vida eterna.

Portanto, fica evidente, argumentando a partir dos possuidores, que também os fiéis não têm um domínio universal, nem total sobre as coisas temporais, mas antes particular e restrito, já que devem ser servos e tributários da Igreja com relação a si mesmos e a tudo o que têm e que possam lucrar. Tais possuidores até quanto àquelas coisas temporais, se as referirem à Igreja, podem ser considerados sujeitos totalmente, já que devem servidão e tributos tanto do que têm, como do que virão a ter.

A terceira via é tomada do modo de possuir. A Igreja é chamada católica, isto é, universal, e qualquer fiel é chamado católico. Mas não pode ser que duas coisas, reciprocamente relacionadas uma com a outra, sejam do mesmo modo católicas, a ponto que qualquer uma delas, em relação à outra, seja universalmente superior, porque então a mesma pessoa seria superior de si mesma; ou que qualquer uma delas, em relação à outra, seja universalmente inferior, porque então seria inferior a si mesma. Por isso é preciso que essas duas coisas se comportem assim: que uma seja universalmente mais elevada e universalmente senhor, e a outra seja universalmente mais baixa e serva. E assim a Igreja é católica, por ser universalmente dominante, e os fiéis são católicos, por serem universalmente sujeitos à Igreja e servos. Os fiéis, se são verdadeiramente católicos, devem ser sujeitos universalmente à Igreja, a ponto que o modo de possuírem a si mesmos e qualquer coisa que tenham seja que tanto de si mesmos como das coisas que têm eles sejam fiéis sujeitos à Igreja. Portanto, pelo próprio modo de possuir, porque devem possuir suas posses como sendo sujeitos à Igreja, a Igreja tem domínio universal e total sobre as posses dos fiéis; os fiéis têm um domínio que pode ser chamado de particular e restrito.

CAPÍTULO XI

Os infiéis são indignos de toda a posse e domínio e de qualquer poder

Talvez pareça a muitos que os fiéis estejam em condição pior que os infiéis, já que são contribuintes e tributários da Igreja, e que devem sujeitar à Igreja a si mesmos com todas as coisas que têm. Digamos que os infiéis são servos de Belial e os fiéis, enquanto estão sujeitos à Igreja, servos de Cristo; os infiéis são filhos das trevas, os fiéis, enquanto servem à Igreja, são luz no Senhor, segundo *Ef 5,8:* "Com efeito, outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor". E porque, conforme a sentença do Apóstolo, não há nenhuma comparação entre Cristo e Belial, nem entre luz e trevas, não haverá nenhuma comparação entre os fiéis e os infiéis. Mas prestemos atenção, tomemos cuidado e estejamos diligentemente atentos, para que a luz que está em nós não se faça trevas. Portanto, se estás sujeito à Igreja e convertido a Deus, cuida para que, revoltado contra a Igreja, e conseqüentemente afastado de Deus, não te tornes trevas.

Recordemos o que já foi dito: quão louvável é esta servidão, pela qual somos arrancados do poder do diabo; quão útil, se por ela recebemos o cêntuplo e possuímos a vida eterna; quão nobre, visto que não servimos a um homem, mas a Deus. Com efeito, aquele que assim nos domina, não domina como homem mortal, mas como vigário do Deus eterno e imortal. Mas, para que não falemos mais do que a matéria requer, vamos examinar a posse, o domínio e o poder dos infiéis, demonstrando que verdadeiramente e com justiça os infiéis não podem ter nenhuma posse, domínio, ou poder, mas só por usurpação e com injustiça. Embora Deus permita justamente que os infiéis dominem, tenham poder e posse, contudo, como abusam do poder, não reconhecem a partir dele a Deus como seu criador, mas mudam a verdade em mentira e, sacrificando aos demônios, dominam, possuem e têm poder injustamente.

Por três vias vamos demonstrar qual é o domínio dos infiéis e qual é a posse deles. A primeira via toma-se de Deus, do qual têm posses; a segunda, dos possuidores; a terceira, das posses.

A primeira via demonstra-se assim: É de Deus que temos tudo o que temos; ele, com efeito, é rico por si mesmo, enquanto que nós somos ricos graças às coisas que ele nos dá e nos empresta. Quando oferecemos alguma coisa a Deus, são

aquelas coisas que recebemos de sua mão que lhe damos, segundo a palavra de Davi, em *1Cr 29,14:* "Todas as coisas são tuas e o que recebemos de tua mão, te damos". Com efeito, nós mesmos somos feitura de Deus e as coisas que temos as temos dele. Ora, o servo que recebeu de seu senhor, se não quer estar abaixo dele e não se sujeita a ele, possui injustamente tudo o que dele recebeu. Por isso, o infiel possui injustamente o que recebeu de Deus, pois está afastado de Deus e não lhe é agradável, já que, como diz *Hb 11,6:* "Sem a fé é impossível agradar a Deus". Mas recebemos de Deus as coisas temporais e os domínios e poderes, pois não há poder que não venha de Deus; portanto, se tudo isso recebemos de Deus, somos possuidores injustos na medida em que por eles não servimos a Deus.

A segunda via toma-se dos possuidores. Como dizíamos, os possuidores devem ser tributários da Igreja tanto no que se refere a si mesmos como a qualquer coisa que possuam. Por isso, além dos dízimos, fazem-se nas igrejas oblações em reconhecimento da própria servidão, para que nos reconheçamos como servos da Igreja, e sujeitos à Igreja em tudo o que temos. Mas quem de direito, na sua pessoa e em seus bens, é tributário de alguém, possui injustamente tudo o que tem, enquanto não pagar o tributo. Podemos chegar a esta mesma conclusão de outra maneira: retém injustamente quem retém alguma posse de modo indevido, ou não entrega a seu superior o que deve — principalmente se o superior for tal, que não possa ficar prejudicado por qualquer atraso. Aliás, devendo alguém, por qualquer motivo, reconhecer-se servo de seu superior, se não se reconhece e não lhe entrega o que deve, será possuidor injusto e injusto detentor desta coisa. Mas todo mundo deve tributo a Deus, tanto de si mesmo, porque é servo de Deus, como de todos os bens, porque tudo recebeu da parte de Deus.

Por isso, além dos dízimos que são o tributo de nossas posses, devemos oferecer oblações, como se fossem uma espécie de tributo, já que somos tributários e contribuintes de Deus e, conseqüentemente, da Igreja, porque não podemos reconciliar-nos com Deus, a não ser através da Igreja e sob a Igreja. Dizemos, pois, que devemos oferecer oblações a Deus e à Igreja, por nós mesmos e pelas nossas coisas, de tal modo que, antes de oferecer nossas coisas, devemos nos oferecer a nós mesmos, sujeitando-nos e mostrando devotamento à Igreja. Aliás, não nos adiantaria nada oferecer nossas coisas, se não nos oferecermos primeiro a nós mesmos. Por isso se diz em *Gn 4,5* que o Senhor não olhou para Caim, nem para suas dádivas. Explicando isto nas *Histórias* o mestre diz (Pedro Comestor. *Hist. liber Genesis, c. 26; PL 198, 1077*) que Caim não oferecera retamente, nem repartira retamente; não oferecera, porque a si mesmo, que valia

mais que a oblação, não se ofereceu a Deus, mas ao diabo; nem repartira retamente porque retinha para si as coisas melhores e dava as piores a Deus, pois como fosse agricultor, oferecia a Deus as espigas já debulhadas e corroídas, como as que estavam ao longo do caminho, enquanto retinha para si as espigas boas. Devemos, pois, tributar à Igreja uma oblação reta, oferecendo a nós em primeiro lugar, tendo devotamento e sujeitando-nos a ela; e fazendo uma repartição correta, dividindo e separando o que damos a Deus e o que distribuímos à Igreja, porque não devemos dar do pior, mas do melhor.

Voltemos à questão e digamos que não podemos possuir nada retamente e sem pecado, a menos que sejamos tributários de Deus e da Igreja. Por isso os infiéis, ou mesmo os fiéis que cometeram delito contra a Igreja, nem são retamente donos de si mesmos, nem podem ter devidamente suas propriedades. Daí Agostinho afirmar nas *Confissões* (*l. 6* — [não se encontra este texto]) que os homens maus não são donos nem de si mesmos.

A terceira via toma-se das posses, pelas quais somos contribuintes da Igreja, e das quais devemos dar os dízimos. Os infiéis ou mesmo os fiéis que cometem delito contra a Igreja, e que não entregam a ela o que devem e não a reconhecem como católica e senhora universal, são possuidores indébitos de tudo o que possuem, seja das próprias pessoas, seja das propriedades, como também dos domínios e poderes.

Mas perguntas: de onde vem que a Igreja católica é senhora plena e universal? Dizemos que isto vem dos sacramentos, que são completos e universais; completos, porque são vasos cheios de graça; universais, porque sem eles ninguém pode obter a salvação. Isto deve-se principalmente ao sacramento do batismo, que é a porta de todos os sacramentos, segundo o *Sl 71,8:* "Dominarás do mar até o mar, do rio até o fim do universo". Nestas palavras, primeiro se descreve a dominação universal da Igreja e, em segundo lugar, a causa e a razão da universalidade. Descreve-se a dominação universal quando se diz: "Dominarás do mar", isto é, de qualquer limite da terra, "até o mar", isto é, até a qualquer limite da terra, como explica a glosa *(Glossa ord. in Ps. 71,8; PL 113, 954)*. Com efeito, a terra inteira está envolta pelos mares; portanto, dominar de mar a mar é dominar sobre a terra inteira. E descreve-se a causa e a razão deste domínio universal, quando se acrescenta: "E do rio até os limites do universo", como se dissesse que esta é a causa pela qual a Igreja domina do mar até o mar, porque domina do rio, isto é, do Jordão, como explica a mesma glosa, onde Cristo foi batizado, até os limites do universo. Por isso, do rio, isto é, do Batismo, que é a porta de todos os sacramentos, tira a Igreja o poder de domi-

nar até os limites do universo. Ora, como ninguém pode obter a salvação sem o batismo, quem não for batizado é filho da ira e afastado de Deus.

Mas como foi dito e repetido tantas vezes, quem não se sujeita a Deus e não é digno da posse de Deus, nada deve ter sujeito a si e nenhuma posse. Logo, todos os homens e todas as posses estão sob o domínio da Igreja, a ponto de o universo e todos que habitam nele serem da Igreja. Portanto, se pelo batismo todos os que habitam a terra são arrancados do poder do diabo, segue-se que todos devem ser servos emptícios da Igreja, para que sejam salvos por ela do poder diabólico. Repetindo: os que são batizados pela Igreja tornam-se justos possuidores de suas posses e os que não são batizados nem sujeitos a Deus são possuidores injustos; segue-se que devemos reconhecer como vindas da Igreja todas as nossas posses e todas as nossas coisas espirituais, nós que batizados pela Igreja e espiritualmente renascidos, e pelos outros sacramentos, ficamos livres dos pecados, e nos tornamos justos e possuidores devidos de nossos bens.

Mas dirás que as autoridades alegadas do Saltério são indevidamente aduzidas, pois quando se diz: "Dominarás do mar até o mar", etc. não foi dito da Igreja, mas sim de Cristo; e que também se lê no *Sl 23,1:* "Ao Senhor pertence a terra e todos que habitam nela", e isto foi dito de Deus, e não da Igreja. Mas tais objeções são nulas, pois não há inconveniência que sejamos devedores de alguém de muitas maneiras e que sejamos sujeitos a algum senhor de muitas maneiras. Ora, entre outros modos, pelos quais devemos ser servos de Cristo, e pelos quais ele deva dominar em toda a terra, Davi apresenta este modo: que domina do rio, isto é, a partir do Jordão, onde Cristo foi batizado, até os fins do universo. Com efeito, Cristo, batizado no Jordão, pelo contato de sua puríssima carne conferiu às águas uma força regenerativa, de tal modo que, a partir de então, as águas tivessem a virtude de, atingindo o corpo, lavarem também a alma. Ora, as águas não podem ter esta força e esta virtude a não ser através do batismo feito na forma da Igreja. Cristo, pelo fato de conferir tal virtude às águas, é chamado Senhor de toda terra. A Igreja confere o batismo e nela se realiza o batismo, porque só através do batismo é que estas águas poderiam exercer a virtude de lavar almas humanas e de regenerar homens. Segue-se, pois, que a Igreja, a quem cabe administrar o batismo, e em cuja forma ele é administrado, que ela também tenha do rio, isto é, do batismo, o poder de dominar até os confins da terra; e porque ela exatamente por isso é católica e senhora universal, segue-se também que o universo

e todos os que habitam nele sejam seus. A Igreja obteve de Cristo tal forma de batizar, porque tem de Cristo o poder de dominar deste modo.

CAPÍTULO XII

A Igreja tem em todas as coisas temporais um domínio superior, enquanto que os outros só podem ter um domínio inferior

Talvez pareça a muitos que a abundância das palavras não esteja de acordo com a exigência do assunto, havendo mais palavras do que a matéria exige, já que parece que se repete muitas vezes a mesma coisa. Mas, como notaram os sábios, o fim é que estabelece a necessidade das coisas que se referem a ele, como, por exemplo, se a finalidade da serra é cortar coisas duras, é preciso que seja de ferro e dentada, porque de outra maneira não poderia com aptidão cortar. Ora, a finalidade desta obra é instruir todo o povo cristão, porque é preciso que o povo conheça o poder eclesiástico, para que no juízo final não seja ignorado pelo Senhor por causa de tão perigosa ignorância. Ora, no povo há muitos cuja inteligência é embotada e rudimentar, e porque tais são criancinhas em Cristo, não se deve administrar a eles alimentos sólidos, mas antes leite, segundo a sentença do Apóstolo *(ICor 3,2)*, pois como criancinhas que não têm dentes, não podem trincar coisas duras, nem comer comida sólida. Aqueles que os ensinam devem ser como amas, que primeiro mastigam o alimento, para depois ministrá-lo à criança. Assim, os simples só podem compreender a doutrina mastigada. Contudo, nem por isso devem ser desprezados, já que os anjos inferiores precisam de uma doutrina mastigada; daí também Dionísio *(De ang. hierarchia, c. 15; PG 3, 332B)* prova, falando metaforicamente: "Os anjos superiores têm dentes porque trincam e separam as espécies e os conceitos que os anjos inferiores não poderíam compreender se não fossem separados; uma vez porém separados, e como que mastigados, compreendem". Adaptando isto à nossa questão, digamos que nem todos são tão agudos e subtis que, assim que lhe forem apresentados os princípios, avancem de tal maneira adentro e penetrem neles a ponto de conseguir tirar deles todas as conclusões. Com efeito, é próprio do agudo caminhar, penetrar e separar o que os rudimentares não podem fazer. E por isso, quando se podem tirar muitas conclusões de um princípio, ao povo, que é um ouvinte

rudimentar, como explica Aristóteles *(Rethorica l. 3, c. 4, § 3; 1407a)* deve-se repetir tantas vezes um princípio, quantas são as novas conclusões que dele se podem tirar; aliás, os mesmos princípios não sem razão devem ser repetidos não só para tirar uma nova conclusão, mas até para que uma dedução se torne melhor compreendida. E como não repetimos a mesma coisa muitas vezes, a não ser para tirar uma nova conclusão, ou para que uma dedução seja melhor explicada, cremos que, agindo assim, nesta obra, evitamos a futilidade — a inútil repetição da mesma coisa. Deve-se dizer que sempre diz coisas novas quem, quer sejam as mesmas coisas, quer coisas diferentes, as diz relacionando-as com as novas.

Desculpando-nos após esta introdução, vamos expor o que está contido no título do capítulo. Sabe-se suficientemente, pelo que foi dito, que a Igreja tem um domínio superior nas coisas temporais, enquanto que os outros têm domínio inferior, já que em muitos capítulos acima foi provado que o poder terreno está colocado sob o eclesiástico. Foi também há pouco demonstrado que a Igreja tem o domínio universal nas coisas temporais, e que os demais o têm particular. Portanto, como as coisas particulares estão contidas sob as universais, parece estar provado satisfatoriamente que a Igreja tem o domínio superior, e os outros, inferior. Vamos, não obstante, aduzir novas razões para esta conclusão, ou apresentar de um modo novo as já de certa maneira aduzidas, para que a questão fique melhor elucidada.

Ela será demonstrada por quatro vias. A primeira é tirada do juízo ou jurisdição eclesiástica; a segunda, da solução e ligação geral da Igreja, no sentido de que quem está ligado fique privado da comunhão dos fiéis; a terceira tira-se também da ligação, no sentido de que o ligado fique privado da comunhão dos sacramentos; a quarta, da ligação, no sentido de que o ligado fica privado da comunhão dos bens eternos.

Em relação ao primeiro deve-se saber que uma coisa é ter algo ex officio e outra por qualidade pessoal. Com efeito, há muitos que sabem cantar apesar de não terem ofício de cantoria em igreja alguma, e muitos conhecem perfeitamente o Direito, sem serem juízes em coisa alguma. Tendo assim uma qualidade pessoal para fazer algo, nem por isso têm jurisdição e autoridade, mas só certa idoneidade, para que se lhes confie tal ofício. Mas pelo fato de que se lhes confiou o ofício, e de que alguém está no estado de prelação, mesmo que não tivesse a qualidade pessoal que a missão confiada exigisse, contudo, de acordo com o seu estado e com a missão que lhe foi feita, tem jurisdição e autoridade.

O que dissemos acima e muitas vezes repetimos, que o sumo pontífice é aquele homem espiritual que julgu tudo e não é julgado por ninguém, deve-se entender de acordo com o ofício que lhe foi entregue, e segundo a exigência de seu estado. Ele está num estado tão alto, e colocado de tal maneira no ápice da Igreja, que julga tudo e não é julgado por ninguém. Esse julgamento não é apenas especulativo, mas autoritativo e Jurisdicional. Os que conhecem Direito têm julgamento especulutlvo na decisão das causas ou conciliativo se se lhes pedem conselhos; mas somente os que são juizes, e enquanto assim constituídos, é que podem decidir causas e ter autoridade e jurisdição. Se o sumo pontífice julga tudo e este julgamento não é apenas devido a uma qualidade pessoal, mas devido a seu ofício e por exigência de seu estado, segue-se que julga tudo porque tem autoridade e jurisdição em tudo. Mas quem diz tudo, não excetua nada. Então o universo e os que habitam nele, como dizíamos, é todo seu. Tem, pois, jurisdição e poder sobre todos os possuidores e posses, já que os possuidores e as posses estão computados dentro da palavra "tudo", e não julgaria todos, a menos que tivesse jurisdição sobre todos. Digamos, portanto, que aquele que é tão espiritual, se é homem, terá jurisdição sobre todos os homens, e sobre tudo que está sujeito aos homens. Com efeito, não se poderia entender que um homem, por causa de sua espiritualidade, tivesse jurisdição sobre coisas mais espirituais que ele mesmo, já que a jurisdição e a autoridade, enquanto tais, se referem a coisas inferiores.

Está suficientemente provado que, pelo julgamento e jurisdição, tudo está sob a Igreja; por isso a Igreja tem um domínio superior sobre tudo, e os demais, um domínio inferior. Fica mais claro, assim, o que se disse no capítulo X: o sumo pontífice, por ser médico espiritual, tem de julgar a respeito de tudo que se refere à salvação das almas e tem autoridade e jurisdição sobre todas as coisas e pertences. Como tal julgamento não é apenas especulativo, mas autoritativo e jurisdicional, e como as coisas temporais podem ser possuídas devida e indevidamente, com salvação e sem salvação das almas, por isso, quem tem de julgar sobre a salvação das almas e sobre as coisas temporais, julgará de forma que, julgando da justa posse das coisas, salve todas as almas; e se esse julgamento não é só especulativo, mas autoritativo e jurisdicional, como é o julgamento do sumo pontífice, seguir-se-á que ele tem autoridade e jurisdição sobre todas as coisas temporais.

A segunda via se tira da solução e ligação geral da Igreja. O Senhor não disse a Pedro: "Se ligares isso ou aquilo sobre a terra, será ligado também nos céus", mas proferiu universal-

mente *(Mt 16,19; 18,18):* "Tudo quanto ligares sobre a terra". Vamos pois mostrar claramente que quem quer que esteja ligado ou excomungado pela Igreja não pode dizer que algo é seu ou, se pode dizê-lo, será por condescendência dela. Uma vez mostrado isso, ficará demonstrado que a Igreja tem um domínio superior sobre as coisas temporais e sobre as posses, de tal maneira que quem quer que ela ligue, nada lhe restará que seja seu a não ser que haja uma indulgência por parte da Igreja.

Deve-se saber que no começo não houve de jure a posse deste ou daquele, a ponto que alguém pudesse dizer: "isso é meu", a não ser por convenção e pacto que faziam reciprocamente.

Convenção e pacto que se estendia só para a repartição e divisão das terras, a fim de que os filhos de Adão se apropriassem desse modo de certas posses e tivessem algo próprio, conforme dividissem terras, e por convenção e por pacto consentissem em que isto é deste, aquilo, daquele. Multiplicando-se, contudo, os homens, foi preciso ir mais longe com os pactos e convenções, não se atendo somente à divisão das terras, como aconteceu com os filhos de Adão e, depois do dilúvio, com os filhos de Noé, dos quais, segundo um modo de dizer, afirma o Mestre nas *Histórias (Lib. Gen. c. 37; PL 198, 1087D)* que os três filhos de Noé se espalharam pelas três partes do orbe: Sem ficou com a Ásia, Cam com a África e Jafé com a Europa. Mas a respeito do nosso modo de divisão nada vem ao caso: basta saber que nenhum deles podia apropriar-se justamente de alguma parte da terra, a não ser pelo pacto e convenção com os outros. A primeira apropriação deu-se de acordo com pactos e convenções ou de acordo com o consentimento nas divisões das terras, na medida em que os filhos de Adão ou de Noé, ou por consentimento mútuo, ou pelo menos por não se oporem, escolheram para si terras, e um se apropriou de uma parte, outro de outra. Mas, depois, como dissemos, uma vez já multiplicados os homens, foi preciso multiplicar tais convenções e pactos, para que a posse das terras e dos campos não se desse apenas por repartição, como se dá entre os filhos do mesmo pai, mas também por compra, doação, troca ou por quaisquer outros modos que possam cair sob a convenção ou consentimento dos ânimos; porque, nem a compra, nem a comunicação, nem a doação se dariam, sem que para isso concorresse o consentimento dos ânimos.

Depois que os homens começaram a dominar sobre a terra e se tornaram reis, sobrevieram leis que, tanto continham essas coisas, como acrescentavam outras. Mandam as leis que se observem os pactos, as convenções e os contratos lícitos; por estes pactos, convenções e contratos alguém pode dizer: isto é meu,

isto é teu. Acrescentaram porém leis além das convenções, contratos e pactos, pelas quais alguém pode dizer: isto é meu; como, por exemplo, se durante tanto tempo for pacífico possuidor de uma coisa ou se aí concorreram outras condições que as leis registram. Portanto, as leis e os direitos contêm todas as coisas pelas quais alguém pode dizer: isto é meu, porque contêm contratos, convenções e pactos, e outras coisas pelas quais alguém é considerado justo possuidor das coisas; e daí talvez venha aquela sentença: se fossem tiradas as leis, tirar-se-ia aquilo pelo qual alguém pode dizer: isto é meu, isto é teu.

Comecemos pelo fundamento e digamos que, quando se tira o fundamento, rui todo o edifício, a ponto de nada ficar dele enquanto edifício. Ora, o fundamento de todas estas coisas é a comunicação recíproca entre os homens; com efeito, daí nasceram as partilhas, as doações, as trocas, as compras. E depois também foram compostas as leis, porque, como prova o Filósofo na *Ética (Nic. I. 5, c. 6; 1134b),* ninguém pode fazer contra si mesmo o que é injusto. Se, pois, os homens não se comunicassem reciprocamente de modo nenhum, mas cada qual vivesse somente para si mesmo, não seriam necessárias as leis das quais é próprio discernir o que é justo e o que não é. Admitindo também que os homens não se comunicassem, não haveria partilhas, compras e outras coisas que tais. Se a Igreja pode fazer que alguém fique privado da comunhão dos homens ou dos fiéis, pode fazer que fique privado do fundamento sobre o qual todas essas coisas se baseiam. Portanto, a este assim privado, de nada adiantarão as partilhas, compras, doações, trocas, nem quaisquer leis. Não poderá dizer que algo é seu, já que todas as coisas acima relacionadas, das quais alguma é ou pode ser sua, se baseiam na comunicação.

Mas dirás que pelo fato de que alguém está excomungado e privado da comunicação com os outros não está privado de sua posse, baseado até no Direito que se diz conceder que o excomungado pode defender-se, embora talvez não possa agir (cf. c. *7,X, "De iudicüs"; 2,1; c. 11,X, "De except."; 2,25).* Quem pode defender seus bens, não parece privado do direito a eles; aliás, pelo fato mesmo que pode defendê-los, alguém pode dizer: isto é meu. O contrário se dizia acima, a saber, que o excomungado não pode dizer, de direito, que algo seja seu.

Deve-se, pois, distinguir: uma coisa é o que é próprio da coisa enquanto tal, e outra, o que lhe compete por benignidade ou por condescendência, ou seja, por permissão do poder superior. Com efeito, assim que alguém peca mortalmente, se Deus agisse de acordo com sua dignidade, imediatamente o exterminaria ou o entregaria à morte, pois diz *Gn 2,17:* "Porém não

comerás da árvore da ciência do bem e do mal; com efeito, no dia em que comeres dela, morrerás". Se Deus agisse com Adão conforme convinha à sua dignidade, imediatamente o privaria da vida, já que ele desprezou o mandamento de Deus. Deus disse que no dia em que comesse, morreria, e contudo Adão não morreu no dia em que comeu.

Tal controvérsia pode ser resolvida de muitas maneiras. Em primeiro lugar, diz-se: "No dia em que comeres morrerás", isto é, terás necessidade de morrer, pois a partir de então Adão se tornou mortal, devendo morrer. Logo, tanto ele morreu naquele dia em que comeu, como não morreu. Morreu, no sentido em que naquele dia incorreu na necessidade de morrer, já que tinha obrigação de pagar a dívida da morte; entretanto não morreu, já que não pagou tal dívida, mas viveu por muitos anos.

Em segundo lugar, resolve-se tal controvérsia entendendo-se da morte espiritual: no dia em que comesse, morreria, porque pecaria mortalmente e estaria morto quanto à alma. O Mestre, nas *Histórias (Lib. Gn 15; PL 198, 1069B)* refere essas duas explicações.

Há, porém uma terceira solução, que serviria a nosso caso. "No dia em que comeres morrerás", isto é, serás digno de morte, porque se Deus atendesse para os seus merecimentos, logo o privaria da vida. Que Adão não tenha morrido imediatamente, isto se deve à benignidade, à condescendência e à permissão de Deus. Não só quem comete um pecado mortal, mas também quem consente no que comete, é digno de morte, segundo a sentença do Apóstolo *(Rm 1,32)*. Mas o fato de não morrer logo se explica pela benignidade de Deus, que quer conceder-lhe tempo de penitência. O mesmo vale para a questão em pauta: quando alguém está excomungado, está privado do direito que tem a todos os seus bens, porque está privado da comunhão dos fiéis, e porque, como acima se explicou, todo direito que temos sobre nossas posses, com o qual podemos dizer isto é meu, ou isto é teu, se baseia sobre a comunhão que temos com os outros. Nisto têm origem as partilhas nas heranças, as doações, as trocas, as compras, as promulgações das leis e outras coisas que tais, graças às quais alguém pode alegar de alguma posse que é sua.

O excomungado, por estar privado da comunhão dos fiéis, está privado de todos os bens que possui, enquanto fiel. E ficaria ainda muito mais privado, se se tornasse infiel e estivesse entre eles, já que os infiéis são indignos de toda posse e domínio. A Igreja não comunica imediatamente aos excomungados que estão privados de todos os seus bens e posses e não dá, imediatamente, licença aos outros fiéis para se apoderarem de tais bens

e aceitá-los como seus, pela condescendência e benignidade, pois não quer exercer todo seu poder nos seus filhos maus e degenerados, mas quer poupar a todos, já que tudo é seu, e nisto é imitadora e êmula de Deus, Pai todo-poderoso, que não exerce imediatamente contra os pecadores todos os males de que seriam dignos.

Não vem ao caso o que se dizia, se é justo ou não que os excomungados, de acordo com os seus direitos, possam defender-se mas não possam agir. Nada mais claro que os excomungados, enquanto tais, não poderem tratar do direito em algum foro, nem tampouco defender-se, já aue o tratar e o defender-se é comunicar-se com outros, e eles estão postos fora de comunhão dos outros. Mas, se as leis lhes são benignas e permitem que se defendam, por si ou por outros, ou também condescendem que algumas pessoas, em algum caso, se comuniquem com eles, isto se explica pela indulgência do poder superior. Eles, contudo, a não ser no caso de conversão, são totalmente indignos de se comunicar com qualquer fiel. E se quisessem converter-se aos infiéis, seriam mais dignos ainda de todo mal, porque pecariam mais e desprezariam mais a sua Mãe Igreja.

Já que tudo o que a Igreja ligar sobre a terra será ligado também nos céus, no sentido em que os assim ligados estão privados da comunhão com os outros, e já aue sobre tal comunhão se baseiam todos os direitos de propriedade, concluamos dizendo que, pelo poder geral de ligar, os excomungados, por estarem privados deste fundamento, não devendo comunicar-se com os outros, estão privados de seus bens, posses e domínios, a ponto de não poderem dizer que algo é seu.

A terceira via procede do poder de ligar, no sentido de que os ligados estão privados da comunhão dos sacramentos. Como os sacramentos são vasos da graca — porque não há nenhum sacramento da Igreja, que se receba devotamente, que não confira alguma graça ou alguma beleza da alma — é preciso que os sacramentos da nova lei sejam causa da graça. Com isso não dizemos que todo mundo deve casar-se, por mais que o matrimônio seja um sacramento da Igreja, e por mais que nele se confira a graça ou o aumento da graça, mas sim que quem quer casar-se, propondo devotamente abster-se de todas as outras mulheres e conviver somente com a sua, neste bom propósito Deus lhe aumenta a graça. Mas quem quer conservar a virgindade e não conviver com mulher alguma, também ficando neste propósito, Deus está disposto a dar mais graça, levando em consideração outras coisas semelhantes, e daí é que diz o Apóstolo *(ICor 7,38)* que quem se casa faz bem e quem não se casa faz melhor.

Todos os sacramentos da Igreja são, pois, uma espécie de vasos da graça. Por isso não se deve apresentar nenhum sacramento ao excomungado, porque foi atirado para fora da comunhão da Igreja, fora da qual não há salvação, nem distribuição de graça. Ao excomungado, enquanto permanecer em sua teimosia e não voltar ao grêmio da Igreja, deve-se impedir que se case; deve-se avisá-lo que enquanto se comportar assim, não lhe é lícito casar-se. E se não é lícito ao excomungado casar-se, já que das núpcias provêm os filhos legítimos, qualquer excomungado, em relação ao filho, deve considerar-se um pai indigno e, em relação ao pai, um filho indigno. O excomungado é indigno de ser chamado de nascido de núpcias, as quais são um sacramento da Igreja, uma vez que está privado da comunhão de todos os sacramentos. E se está privado da comunhão dos sacramentos, segue-se que está privado de todo o bem que se lhe pode comunicar através de tal sacramento.

Um homem espúrio não pode herdar os bens paternos e o motivo pelo qual o filho carnal sucede na herança paterna explica-se pelo fato de que nasceu de núpcias legítimas, que são um sacramento da Igreja, conforme *Ef 5,32:* "Este sacramento é grande em Cristo e na Igreja". Diz-se que o matrimônio é um grande sacramento quanto à figura, porque figura esta grande coisa, a saber, a união entre Cristo e a Igreja. Se o excomungado foi posto fora da comunhão dos sacramentos da Igreja, e os bens que provêm de tais sacramentos não devem ser comunicados a ele, segue-se que não se apóia em nada e não deve receber nenhum emolumento pelo fato de ter nascido de núpcias legítimas, porque isso seria comunicar-lhe bens que provêm através dos sacramentos da Igreja, dos quais ele está privado. Pois é mais do que claro que quem está privado de algum campo ou de alguma vinha, está privado dos bens que possam provir deles.

A Igreja, excomungando alguém, priva-o da comunhão dos fiéis, da qual provêm os direitos e as razões pelas quais algumas posses são deste ou daquele. Repetindo: de tal maneira o excomungado se priva não só da comunhão dos fiéis, mas da comunhão dos sacramentos que, por esse fato, não deve ter nenhum emolumento proveniente de algum sacramento da Igreja. De nada lhe adiantará o fato de ter nascido de núpcias legítimas, já que estas são um sacramento da Igreja. Portanto, de ambos os modos, a Igreja, excomungando alguém e privando-o tanto da comunhão dos fiéis como dos sacramentos, torna-o, objetivamente falando, privado de todo direito que tem nas coisas temporais, o que não poderia acontecer se a Igreja não fosse senhora e mestra de todos os bens temporais.

A quarta via tira-se do poder de ligar, no sentido que o ligado está privado dos bens eternos. Disse o Senhor a Pedro *(Mt 16,19):* "Tudo que ligares sobre a terra, será ligado nos céus". Explicando, Orígenes diz *(Glossa Orig. in Mt 16, tract. 1; cf. Catem aurea, loc. cit. vol. 2, p. 109):* "Vê quanto poder a Igreja tem, a ponto que até os julgamentos dela ficam firmes, como se Deus julgasse através dela". Orígenes entende que aquele que está ligado na terra pela Igreja, está ligado nos céus, porque o Deus do céu aprova tal decisão; ou: o que está ligado na terra, está ligado no céu, porque ligado assim na terra, não pode entrar no céu. Por isso se diz que a Igreja tem as chaves do reino dos céus, porque a quem ela fecha o céu, ligando-o e excomungando, para ele está fechado, e a quem ela abre, absolvendo-o, a ele está aberto, a menos que ele coloque algum obstáculo. Se a matéria estiver indisposta, não se pode introduzir nela a forma; assim, se o homem está indisposto e perseverar no seu mau propósito, não lhe adianta a absolvição da Igreja.

O ligado pela Igreja e o excomungado por ela está privado da comunhão dos bens e posses, a tal ponto que, se morrer no seu mau propósito, não poderá entrar no reino celeste, nem poderá obter a herança dos bens eternos. Com efeito, se em nós nada mais houvesse, a não ser o fato de não querermos nos submeter à Igreja e não querermos obedecer a seus mandamentos, não nos adiantaria a paixão de Cristo, de cujo lado, enquanto morria na cruz, foi formada a Igreja. Ora, a paixão de Cristo nos abriu a porta do céu; ninguém, por mais santo que fosse, entrou no reino dos céus antes da paixão de Cristo nem pôde gozar da visão divina. Mas tendo Cristo sofrido e morrido, foi imediatamente aberta a porta celeste, pois naquele mesmo dia o ladrão foi para o paraíso e viu a essência divina. Se a Igreja foi formada de Cristo padecente na cruz, como diz a glosa a *Rom 5,14 (PL 114, 486),* todo aquele que despreza a Igreja, afasta de si o fruto que lhe proveio da paixão de Cristo; e porque a paixão de Cristo nos abriu a porta celeste, segue-se que, para o desprezador, ela esteja fechada.

A influência da paixão de Cristo não pode chegar até nós senão através da Igreja. Ora, a influência da cabeça até algum membro não pode dar-se a não ser enquanto ele esteja unido ao corpo, já que num membro separado a cabeça não pode influir. Mas a Igreja é o corpo de Cristo e Cristo é a cabeça dela, segundo *Ef l,22s:* "Deu-o como cabeça, acima de toda a Igreja, que é o corpo dele". Por isso, nem de Cristo, como de uma cabeça, nem da sua paixão, pode derivar alguma influência em algum membro, se não estiver unido à Igreja. Assim, para a pessoa excomungada, por ser um membro separado, não deri-

vará a influência da cabeça, nem lhe adiantará a paixão de Cristo.

Fica bem claro, pois, o modo como a Igreja tem as chaves do reino dos céus e como pode fechar e abrir o céu. A paixão de Cristo abriu a porta celeste; se, portanto, chega até ti a influência da paixão, para ti o céu está aberto. Se tal influência não pode chegar até ti, o céu está fechado para ti. E porque isto não se pode dar, a não ser pela Igreja e sob a Igreja, foi dito corretamente que a Igreja tem as chaves do reino dos céus, e se esta Igreja as tem, tem-nas este sumo pontífice, que atingiu o ápice de toda a Igreja. Aliás, o que faz o sumo pontífice, se diz que é a Igreja que faz, porque nele se conserva a autoridade de toda a Igreja. Assim, quando a Igreja excomunga alguém, torna-o um membro separado, de modo que a influência da cabeça não pode chegar até ele; fazendo isto, fecha-lhe a porta celeste e priva-o da comunhão dos bens eternos, de modo que não é digno da herança eterna. Mas como se dizia acima, quem não é digno e está privado da herança eterna, é indigno e de direito está privado da herança paterna. Com efeito, quem não é digno de Deus e está privado dele, não é digno de bem algum que venha de Deus, e de direito está privado de todo bem do gênero. De fato, Deus é fonte de luz e de toda bondade, de modo que não há algum bem que dele não derive, e por isso é chamado de Pai das luzes. Diz-se também que descem dele todas as dádivas e todos os dons que, como provêm dele, são ótimos e perfeitos, segundo *Tg 1,17:* "Toda dádiva ótima e todo dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes". Vemos que quem se afasta da luz está nas trevas e está privado da luz; quem se afasta de Deus, do qual provém todo bem, de direito está privado de todo bem.

Para melhor entender o que foi dito, é bom saber que o Mestre, nas *Sentenças* (Pedro Lombardo. *Sent. l. 4, d. 18,* § *6-7; PL 192, 887s),* alude a um dúplice modo de ligar e desligar: um que está no foro da penitência, ou seja, no foro da consciência, onde a causa é tratada entre o homem e Deus; e outro que se faz pela excomunhão, no foro do julgamento exterior, onde a causa é tratada entre homem e homem. Podemos aplicar às chaves ambos os modos de ligar e desligar. Mas distinguimos um duplo gênero de chaves, porque há chaves do sacramento da ordem, as quais somente os sacerdotes têm, e chaves da jurisdição, as quais mesmo os não sacerdotes podem ter. Pois os arquidiáconos legados e eleitos, mesmo antes de se tornarem sacerdotes, excomungam ou podem excomungar, porque, embora não tenham as chaves da ordem sacerdotal, têm as chaves da jurisdição. A ciência de distinguir e o poder de ligar e desligar no foro do julgamento, excomungando ou absolvendo da excomu-

nhão, pode ser chamada de chaves do reino celeste, porque assim os excomungados, desprezando a jurisdição eclesiástica e não voltando depressa ao grêmio da Igreja, pecam mortalmente. E daí se diz que o céu está fechado para eles, porque qualquer pecado mortal fecha o céu; voltando porém depressa para o grêmio da Igreja e obtendo o benefício da absolvição, evitam a culpa mortal, e quanto a isto diz-se que o céu está aberto para eles.

Mas quem pode fazer que de direito fiques privado de alguns bens, tem jurisdição e autoridade sobre todos esses bens. A Igreja, excomungando-te, faz que de direito fiques privado de todos os bens temporais; portanto, tem jurisdição e autoridade sobre eles. Contudo, deve-se lembrar que quando dizemos que o excomungado fica de direito privado de todo bem e posse, de modo que não possa dizer com justiça a respeito de alguma coisa que seja sua, isto se deve entender considerando o excomungado objetivamente, porque, sendo tal, tornou-se indigno de Deus, e se afastou de Deus, do qual provém todo bem, por isso está privado de todo bem. Se, porém, não fica logo privado, mas pode defender seus bens no tribunal, deve-se à benignidade da Igreja e à sua condescendência, como se dizia acima. A Igreja, pois, excomungando alguém, faz com que, considerando-se objetivamente, fique ele privado, de direito, de todos os bens temporais, tanto porque fica privado da comunhão dos fiéis, como porque fica privado da comunhão dos sacramentos, como também, em terceiro lugar, porque fica privado da comunhão dos bens eternos.

Baseado em tudo isso conclui-se que a Igreja tem jurisdição e autoridade sobre todos os bens temporais, já que pode tornar indignos e até privar de tais bens os seus possuidores.

CAPÍTULO XIII

Por que há somente dois gládios e em que sentido estes dois gládios devem ser tomados

A necessidade deste capítulo origina-se dos anteriores. Tem ele duas partes: a) por que só há dois gládios, nem mais, nem menos; b) em que sentido se devem tomar tais gládios. Estes dois gládios, o poder sacerdotal e o real, estão figurados naqueles dois gládios dos quais se fala no Evangelho *(Lc 22,38):* "Eis aqui dois gládios", um dos quais foi desembainhado, aquele com

o qual Pedro feriu o servo do príncipe dos sacerdotes, o outro, porém, não o foi, como diz Beda *(Glossa Bedae; PL 114, 340; Catena aurea, loc. cit. vol. 12, p. 232)*. Mostra-se neste capítulo como se devem entender estes dois gládios e poderes, se o poder espiritual está figurado pelo gládio desembainhado e o terreno pelo não desembainhado, ou vice-versa.

Dizemos, portanto, que a necessidade da primeira parte (por que há somente dois gládios) se origina do cap. X da segunda parte, onde se diz que, como percebemos que há três coisas sob o governo dos homens, a saber, almas, corpos e coisas exteriores, por que não há três gládios, um dos quais esteja à frente das almas, outro dos corpos, e o terceiro das coisas exteriores? De modo que, se se agisse injustamente quanto às coisas exteriores, se corrigisse pelo gládio que está à frente das coisas exteriores; se se cometesse um crime com relação ao corpo, se corrigisse pelo gládio que preside os corpos; se quanto às almas, pelo que preside as almas. Dizendo-se que as coisas exteriores se ordenam aos corpos, e por isso há um só gládio que preside os corpos e as coisas exteriores, pode-se argumentar por sua vez que os corpos se ordenam às almas: haverá portanto um só gládio que estará à frente das almas, dos corpos e das coisas exteriores. Haverá assim um só gládio na Igreja.

A necessidade da segunda parte (como se devem tomar estes dois gládios) origina-se do capítulo V da segunda parte, onde no gládio desembainhado, como lá se diz, está figurado o poder espiritual, e no não desembainhado, o material. Ora, com fundamento, surge uma dúvida: deve-se aceitar esta explicação e adaptação, ou estes dois gládios podem ser tomados em outro sentido, ou adaptados de modo diferente?

Em relação ao primeiro ponto (por que há dois gládios na Igreja, nem mais, nem menos), três coisas parecem suscitar dúvida. A primeira: o poder espiritual se estende a tudo e julga tudo, não só as almas, mas também os corpos e as coisas exteriores; parece, pois, que basta um só gládio. A segunda: os corpos têm um gládio diferente do das almas, por que não têm um gládio diferente do das coisas exteriores? Parece mesmo que os corpos deveriam ter um gládio diferente do das coisas exteriores, com maior razão do que diferente do das almas, porque do corpo e da alma se faz uma coisa só, isto é, um homem. Com efeito, os corpos não têm ser por si, o mesmo se dando com as almas, mas o ser do corpo e da alma é um só, e aquele gládio que está à frente das almas, não está à frente delas como se fossem separadas, mas como unidas aos corpos aos quais presidem. O gládio que está à frente dos corpos, preside-os enquanto unidos às almas e sujeitos a elas. Por isso, diz-se acima que um

gládio está sob outro e um poder sob outro. Do corpo e da alma se faz uma só coisa e o ser que é um e o mesmo é de ambos, porém o ser dos corpos e das coisas exteriores não é um só e o mesmo; parece, pois, que os corpos devem ter um gládio diferente do das coisas exteriores, antes que diferente do das almas. A terceira coisa: que pecado cometeram as coisas exteriores, para não terem seu próprio gládio e príncipe? As almas têm seu gládio e príncipe que está à frente delas; os corpos têm o príncipe e o gládio que exerce o juízo de sangue. As coisas exteriores também deveríam ter seu gládio e seu príncipe.

Expostas estas coisas, vamos provar, por tríplice via, por que no governo dos homens ou no regime dos fiéis há somente dois poderes e dois gládios. A primeira via decorre da superioridade que as coisas espirituais têm em relação às materiais; a segunda, da diferença que têm umas em relação às outras; a terceira, da ordem que cabe a umas e outras. As dúvidas acima relacionadas se resolvem por essa tríplice via.

A primeira via se esclarece assim: tal é a superioridade das coisas espirituais sobre as corporais que um pequeno defeito naquelas pesa mais que todo defeito nestas. Se, na Igreja, há dois gládios, o espiritual e o material, não significa que a Igreja não tenha ambos os gládios, nem que o poder espiritual não se estenda às coisas corporais; mas, para que o poder espiritual possa dedicar-se mais às coisas divinas, a respeito das quais deve tomar o máximo cuidado, para que não haja defeito, fez muito bem em estabelecer um segundo gládio, que esteja à frente das coisas corporais. Quando dois poderes se comportam entre si de modo que um se estende a todas as coisas, às mais nobres e às menos nobres, mas, para que possa dedicar-se às mais nobres, se institui um segundo poder que trata especialmente das menos nobres, então é preciso que o poder constituído para tratar das coisas menos nobres esteja sob o outro poder, que seja instituído pelo outro e tenha o que tem por comissão do outro. Este é o caso presente. O poder espiritual se estende às coisas espirituais, enquanto às. mais nobres, e às corporais, enquanto às menos nobres.

Qual foi então a necessidade de se constituir Outro pòder e outrò gládio? Dissemos que foi a grande superioridade e perfeição das coisas espirituais. Para que não acontecesse àlgumà falha quànto a elas, foi bom instituir um segundo poder, que estivesse especialmente à frente das coisas corporais, a fim deque o poder espiritual pudesse dedicar-se mais livremente *às espirituais. Portanto, o poder espiritual é um poder geral e extenso, já que se estende não só às coisas espirituais, mas às corporais, enquanto o poder terreno e material é particular

e restrito, já que foi instituído especialmente para as coisas corporais.

Mas, quando dois poderes são de tal maneira relacionados, que um é geral e extenso, o outro particular e restrito, é preciso que um esteja sob o outro, seja instituído pelo outro e aja por comissão ou em virtude do outro, como ficou claro no exemplo dado mais acima: se para a geração do cavalo o poder celeste contribui como poder geral e o poder que está no cavalo ou no sêmen do cavalo como poder particular, é preciso que este esteja sob aquele, seja instituído por aquele, porque não haveria força no sêmen do cavalo para produzir cavalo, se não proviesse da força celeste. Em terceiro lugar, é preciso ainda que faça isto em virtude do outro, porque a força que está no sêmen do cavalo não seria eficaz para a geração, se não em virtude do céu, pois como se prova no *De Generatione (l. 2, c. 9; 335as):* "o fogo, que é maximamente ativo entre estas coisas inferiores, não seria eficaz para a geração de alguma coisa, se não o fizesse em virtude do corpo supraceleste". Portanto, não se haverá de pôr dois poderes, um geral e outro particular, a menos que um esteja sob o outro, seja instituído pelo outro e aja por comissão ou em virtude do outro.

Assim o poder terreno está sob o espiritual, é instituído pelo espiritual, e age por instituição deste. Por isso, o primeiro rei que reinou sobre o povo fiel foi instituído por Samuel; o Senhor disse a Samuel *(1Sm 8,22):* "Constitui um rei sobre eles". Portanto, se não há poder que não venha de Deus, que os reis e os príncipes reconheçam que foram instituídos pelo modo de acordo com o qual Deus os constitui, ao dizer a Samuel que assim constituísse um rei. Se foi o próprio Senhor que falou a Samuel, ou um anjo fazendo as vezes da pessoa de Deus, não vem ao caso: Na Sagrada Escritura muitas coisas se fazem pelos inferiores e atribuem-se aos superiores. Diz, por exemplo, *Is 6,6* que para purificar os lábios de Isaías voou até ele um dos serafins que, com tenazes, tomando uma pedrinha do altar (ou, como apresenta outra tradução: tomando uma brasa do altar) tocou a boca dele e purificou-lhe os lábios. Consta, porém, que aquele anjo não foi um serafim, pois os serafins são a ordem mais elevada da suprema hierarquia, nunca se afastam dos lugares mais secretos, e nunca são enviados a nós, como prova Dionísio *(De ang. hierarchia, c. 13;* cf. Hugo de São Vitor. *Expos. in hierarch. coel. S. Dionysii, l. 9; PL 175, 1111-1115).* Contudo, como os serafins são interpretados como inflamantes, e aquele anjo, que voou até Isaías, purificou os lábios dele por abrasamento, já que fez isso com uma brasa, por isso fez o ofício próprio do serafim, e foi chamado de serafim. E em *Ex 3,4* se fala que o Senhor apareceu a Moisés na chama de fogo no meio

de uma sarça. No Êxodo, portanto, se diz que o Senhor falou a Moisés. Em *At 7,30* diz-se que foi um anjo que apareceu a Moisés na chama ardente da sarça. Logo, tanto foi o Senhor quanto o anjo que apareceu a Moisés, porque foi o anjo que representava o Senhor. Mas, seja o Senhor que falou a Samuel, seja um anjo que representava o Senhor, não vem ao caso, porque consta que houve expressa vontade do Senhor que o poder terreno fosse constituído pelo espiritual e o poder régio pelo sacerdotal, uma vez que a Samuel foi dito que aos judeus fosse constituído um rei.

Voltemos à questão. Uma razão e uma causa por que, além do poder espiritual e sacerdotal, é constituído o poder régio e terreno, é a superioridade das coisas espirituais: para que não houvesse defeito na realização delas e para que o poder espiritual pudesse entregar-se mais livremente às coisas espirituais, foi instituído outro poder e outro gládio, que se chama material e corporal, e que deve preocupar-se especialmente das coisas materiais.

Assim se resolve a primeira dúvida. Foi dito que o poder espiritual se estende até às coisas corporais e tem também sob si não só as espirituais, mas também as corporais, e argumentou-se que bastaria o gládio espiritual e o outro sobraria, pois em vão fazem muitos o que se pode fazer por um. A afirmação é verdadeira quando pode ser feito por um de forma igualmente boa e conveniente, mas se houvesse na Igreja um só gládio, o espiritual, tudo aquilo que se devesse fazer para o governo dos homens não se faria igualmente bem, porque o gládio espiritual omitiría muitas coisas que deveríam ser feitas no campo espiritual, por ter de preocupar-se com coisas materiais. Não dizemos que, em caso urgente, o gládio espiritual não possa preocupar-se com coisas materiais, mas para que possa entregar-se mais livremente às espirituais, que são superiores e nobres, foi bom instituir o segundo gládio, ao qual fossem confiadas as coisas materiais. Logo, o gládio espiritual tem poder tanto sobre as espirituais, quanto sobre as materiais.

O fato, pois, de ter sido instituído o segundo gládio, não se deve à incapacidade do gládio espiritual, mas ao bom andamento e à conveniência. Como diz o Filósofo *(De anima l. 1, c. 5; 411b),* mais a alma contém o corpo do que o corpo a alma; pois se o corpo for separado da alma, nem por isso a alma morre, mas afastando-se a alma do corpo, o corpo expira e se decompõe. O corpo não pode subsistir sem que se apóie na alma. Do mesmo modo, o poder material não pode subsistir sem que se apóie no espiritual e se não reconhecer que o poder que tem emana do espiritual. O corpo não pode viver, a não

ser através da alma: a força que tem, vem da alma: assim a virtude que o gládio material tem de operar, emana do espiritual. Não foi por incapacidade do gládio espiritual que foi instituído o segundo gládio, o material, mas para o bem da execução, porque o gládio espiritual não poderia bem e beneficamente dar conta das coisas espirituais, e a elas entregar-se, se não tivesse o auxílio do gládio material, que se ocupasse das coisas materiais. Portanto, se não houvesse o gládio material, a gestão do governo dos homens não se daria igualmente bem. E também não seria mais conveniente, pois não seria conveniente que o gládio espiritual exercesse por si mesmo o juízo de sangue e, então, foi preciso que este juízo fosse confiado pelo gládio espiritual ao material. Exercendo este gládio o juízo de sangue, diz-se que a Igreja tem-no à disposição, mas não para o uso, porque ela não exerce por si mesma tal juízo, mas através de outrem que em tudo deve se sujeitar a ela. Este gládio e poder terreno deve pois usar o gládio material do jeito que perceber que convém à Igreja.

A segunda via para provar por que há só dois gládios na Igreja procede da diferença entre as coisas espirituais e as corporais. As coisas espirituais e corporais não estão sob o mesmo gênero, porque o corruptível e o incorruptível diferem quanto ao gênero como se declara na *Metafísica (l. 9, c. 8; 1050b)*, nem o estudo dessas coisas pertence à mesma ciência particular, mas só à geral. Portanto, aquela ciência que estuda os corpos, a filosofia natural, não estuda os espíritos, porque os que movimentam e não são movidos (como é o caso das substâncias espirituais que movem sem serem movidas) não pertencem ao estudo filosófico natural. E se se disser que mesmo a filosofia natural estuda a alma, dizemos que a estuda, enquanto ela é ato do corpo. Assim também estuda os anjos, enquanto são os motores do universo, entretanto não os estuda em si mesmos. Mas aquela ciência que estuda os espíritos em si mesmos, estuda também os corpos, porque é uma ciência geral. Com efeito, a metafísica, que estuda a substância inteligível, como fica claro em Aristóteles *(Metaph., l. 12, c. 1s; 1069s)*, estuda também a substância sensível.

Acontece, pois, nas ciências, que aquela que estuda a substância espiritual é uma ciência geral porque considera não só a substância espiritual, mas também a corporal e a sensível. Mas aquela ciência que por si tem de estudar a substância sensível, como é o caso da filosofia natural, é uma ciência particular, não podendo por si estudar as substâncias espirituais. As ciências organizam-se de tal modo que não é por causa da ciência geral que vão deixar de existir as particulares. A metafísica é uma

ciência geral que estuda as coisas espirituais, as corporais e as substâncias sensíveis, e nem por isso é supérflua a filosofia natural, cujo campo de estudo se restringe às substâncias corporais e sensíveis. O mesmo acontece no regime e no governo dos homens, que são compostos de ambas as substâncias, espiritual e corporal: aquele poder que é espiritual, é geral e se estende também às coisas corporais, enquanto que aquele que está especialmente ordenado para as coisas corporais, é particular e restrito e, de per si e enquanto tal, não se poderá intrometer no campo das coisas espirituais. Entretanto, pelo fato de existir o poder espiritual, que é geral, não se torna supérfluo o poder terreno, que é restrito e particular, tal como dizíamos no caso das ciências (abaixo se falará mais a este respeito).

Fica claro, pois, por que a Igreja é chamada de católica, isto é, universal, o que é verdadeiro não só quanto aos sacramentos, que são universais e gerais, mas também quanto à extensão do poder, porque é preciso que o poder eclesiástico, que é espiritual, pelo fato de ser geral, se estenda às coisas corporais. Portanto, o que vemos nas ciências, vemos também nas virtudes naturais ou nos poderes. As coisas corporais têm seus poderes e virtudes naturais e as espirituais seus poderes e virtudes espirituais. Enquanto que a virtude espiritual é geral, a virtude corporal é particular e restrita. Porque, de per si, não pode agir nas coisas espirituais. Dizemos, entretanto, "de per si", porque em virtude de outra não há inconveniência em que o corpo aja no espírito, como a água do batismo que, em virtude da misericórdia divina, lava a alma, e o fogo do inferno que, em virtude da justiça divina, atormenta a alma. Nas virtudes naturais, a virtude espiritual é geral, estendendo-se até os corpos, enquanto que a virtude corporal é particular, não podendo de per si se estender às coisas espirituais; e assim como por existir a virtude espiritual, nem por isso deixa de existir a virtude corporal, assim também no governo dos homens o poder espiritual é geral, estendendo-se também aos corpos, enquanto que o poder terreno é restrito e particular, não podendo, de per si, se estender às coisas espirituais. Quanto a ser supérfluo o que se dá nas virtudes naturais e nas ciências, dá-se também no governo dos homens: pelo fato de existir o poder espiritual, que é geral, nem por isso é supérfluo o poder terreno, que é particular.

Voltemos à questão e digamos que é tanta a diferença entre os corpos e os espíritos que estes e aqueles não se enquadram sob uma mesma ciência particular. O mesmo se aplica no caso das virtudes naturais: se às virtudes espirituais que naturalmente existem nos espíritos vamos chamar de gerais, às corporais, que existem nos corpos, vamos chamar de particulares; estas

e aquelas não caem sob uma só virtude particular. O que vemos nas virtudes naturais e nas ciências, que são uma espécie de poder (porque as ciências são uma espécie de poder especulativo; as virtudes naturais, uma espécie de poder para a ação), devemos aplicar a respeito do governo dos homens: as coisas espirituais e corporais não caem sob o poder particular e terreno. Haverá, pois, dois poderes e dois gládios; um espiritual, que será como que geral, estendendo-se às coisas espirituais e corporais; e outro material, que será restrito e particular, ordenado essencialmente para as coisas corporais. Já se esclareceu que o gládio espiritual é geral, mas que o material não é supérfluo, por não se poder dizer, no caso, que se faz inutilmente por muitas coisas, o que se pode fazer por uma só.

Dizemos que o poder espiritual é geral, não no sentido que um poder espiritual seja mais geral que o outro, e que um poder espiritual esteja sob outro. Dizemos geral, porque não é reduzido como o poder material e terreno que, de per si, só se estende às coisas materiais, enquanto que o espiritual pode estender-se tanto às coisas espirituais como às corporais. O poder espiritual, que é o mais alto no governo dos fiéis, tem todo poder no corpo místico e tudo está sujeito a seus pés (cf. *Sl 8,8*), de modo que possa governar e determinar tudo que não atrapalhe o direito natural e a fé ortodoxa.

Mas dirás que assim como os corpos são distintos dos espíritos, assim também as coisas exteriores são separadas dos corpos humanos; se, portanto, os corpos têm gládio distinto do espiritual, parece que devem ter também gládio distinto das coisas exteriores. Mas, como é evidente pelos dados apresentados, os corpos humanos não são igualmente distintos das coisas exteriores, como são distintos das substâncias espirituais, porque os corpos e as substâncias espirituais não caem sob a mesma ciência particular nem sob um poder particular; mas os corpos e as coisas exteriores caem sob uma ciência e sob um poder particular. Caem sob uma só ciência particular porque, se por coisas exteriores se entendem nossas propriedades e nossas riquezas (quer sejam riquezas naturais, como são os animais, as videiras, as árvores e os pomares; quer sejam artificiais, como o ouro, a prata e outros metais que se originam das veias da terra), é uma e a mesma ciência que se chama filosofia natural que estuda tudo isso. Como as riquezas artificiais existem para as naturais, uma só e mesma ciência particular e subalterna, como é o caso da ciência medicinal, estuda todas estas coisas, tanto os corpos como as riquezas naturais e as coisas que o corpo humano usa. Em terceiro lugar, uma só e mesma ciência, isto é, a ciência moral, também estudará todas estas coisas.

Mas, de modos diferentes, as ciências natural, medicinal e moral haverão de estudar. A ciência natural estuda estas coisas enquanto são partes do corpo móvel, que é o sujeito da filosofia natural, e estuda também suas partes e paixões. A medicinal estudará, enquanto se ordenam à saúde do corpo humano, que é o objeto da medicina, em relação ao qual estuda a saúde e a doença como paixões próprias do corpo humano. A ciência moral poderá estudar os corpos humanos e as coisas exteriores, enquanto giram em torno dessas coisas os atos humanos, que são seu objeto. A respeito deles, a moral estuda o que é justo e o que não é justo, como sendo suas próprias paixões. E assim como todas estas coisas caem sob uma só ciência particular, não só natural, mas medicinal e moral, embora de diferentes modos, assim todas as coisas referidas caem sob um poder particular, porque o mesmo poder e virtude corporal age em nossos corpos e nas coisas exteriores, quer estas sejam riquezas naturais ou artificiais. Com efeito, o mesmo fogo poderá esquentar nossos corpos e o ouro, a prata e os outros metais, que são riquezas artificiais, porque foram descobertos pela arte do homem para a satisfação da vida humana; poderá também o mesmo fogo esquentar os frutos da terra, que são as riquezas naturais, porque se ordenam naturalmente para a satisfação de nossa vida. Assim, os nossos corpos, em relação às coisas exteriores, não têm aquela diferença que têm em relação às substâncias espirituais, porque os nossos corpos não caem nem sob uma ciência particular, nem sob um poder particular ou corporal junto com as substâncias espirituais, enquanto que caem sob uma ciência e um poder particular junto com as coisas exteriores.

Portanto, quando se dizia que de nossos corpos e de nossas propriedades exteriores não se forma um só ser e, por isso, não se deviam englobar sob um só gládio, mas dos nossos corpos e almas forma-se um só ser e poderíam englobar-se mais convenientemente sob um só gládio, respondemos: tratando-se do gládio espiritual, que devia ser chamado gládio geral, tudo isso se engloba sob um só gládio, já que este tem o poder das coisas espirituais, corporais e temporais. Ele tem jurisdição sobre as almas, os corpos e as coisas exteriores, embora não deva exercer por si, mas por outro, esta jurisdição, no que se refere ao juízo de sangue. Mas, tratando-se do gládio particular, nem tudo está sob um gládio. Contudo, os corpos e as coisas exteriores podem estar sob um só gládio particular, pois, embora as coisas exteriores e os corpos não sejam um quanto ao sujeito, nem sejam um só ser, são contudo uma só coisa enquanto formam um só objeto de estudo de uma ciência particular; são também uma só coisa, porque podem estar sob a ação de um só poder particular; assim podem ser uma só coisa sob a jurisdição de

um gládio particular. Ora, a unidade, sob o aspecto do ser, é a unidade do suposto, ou seja, a unidade do sujeito, mas num e no mesmo suposto pode haver todos os predicados que são estudados, cada um de per si, pelas diversas ciências particulares.

Para estar sob um gládio particular, influi mais ter a unidade que vem do objeto de estudo de uma ciência particular, ou do campo de ação de um poder particular, do que a unidade provinda do suposto ou do sujeito, no qual há um só ser. Pois a autoridade de governar o povo, que o gládio significa, requer o estudo dos que devem ser governados; em segundo lugar, requer também ação e correção sobre os que devem ser governados. A unidade de tal autoridade deve ser tirada mais do objeto de estudo de uma ciência, que deve estudar os seus sensíveis, como a autoridade de governar deve estudar os seus governandos; ou melhor: deve ser tirada mais da ação de um poder que deve agir em seus objetos (assim como a autoridade de governar tem de corrigir e de agir nos que estão sujeitos a ela) do que da unidade de um suposto, no qual pode haver tais coisas e coisas tão diversas que nem poderão pertencer ao estudo de uma ciência particular, nem à ação de um poder particular.

Fica claro, pois, que a diferença que há entre as coisas espirituais e as corporais — porque não se englobam sob uma ciência particular, nem sob um poder particular, diferença que não há entre os nossos corpos e as coisas exteriores — faz que na Igreja haja dois gládios, um espiritual e um material e não que haja três gládios. Por essa via resolve-se a segunda dúvida (por que nossos corpos têm um gládio diferente do espiritual, e não há um diferente para as coisas exteriores), porque, como é evidente pelos dados, tanto os nossos corpos como as coisas exteriores podem colocar-se sob o mesmo gládio particular, já que podem ser estudados sob uma ciência particular e estar sob um poder particular.

A terceira via decorre da ordem que vemos nas coisas espirituais e corporais. Nesta obra trata-se do regime e do governo dos homens, no sentido de serem os homens que presidem os homens, quer este presidir se faça por um poder espiritual, como *é* o caso dos prelados eclesiásticos, quer por um poder terreno, como é o caso dos príncipes seculares. Mas quando falamos do poder espiritual, sempre se deve subentender que ele é geral, de modo que se estende também às coisas temporais, como foi repetido diversas vezes e de muitos modos. Digamos então que todo principado que há entre os homens, seja eclesiástico ou terreno, foi estabelecido e ordenado por causa dos eleitos. Aliás, não só entre os homens há tais principados ordenados por causa dos eleitos, mas também entre os anjos e os

demônios, porque, quando estiver completo o número dos eleitos, no fim do mundo, então serão destruídos todos os principados, todas as potestades e todas as virtudes, segundo *1Cor 15,24:* "Depois [da ressurreição será] o fim, quando Cristo tiver entregue o reino a Deus Pai, quando tiver destruído todo principado e potestade e virtude". Portanto, quando Cristo, na qualidade de homem, entregar o reino, isto é, os eleitos, a Deus Pai, então será o fim do mundo, então ele destruirá toda prelação. O mesmo diz a glosa a respeito *(PL 114, 547):* enquanto durar o mundo, haverá anjos que estão à frente de anjos, demônios à frente de demônios, e homens à frente de homens, mas estando todos juntos, isto é, quando estiver completo o número dos eleitos, cessará todo poder. Então, como explica a glosa, Cristo destruirá todo principado, isto é, todas as prelações maiores, e toda potestade, isto é, todas as prelações menores, e toda virtude, isto é, todas as pessoas mais fortes, que por sua prepotência e poder sujeitam a si os outros e usurpam para si o domínio. Toda prelação, quer seja maior, quer seja menor, quer justa, quer usurpada a força, cessará no fim do século, quando estiver completo o número dos eleitos.

Dizemos que a prelação é como uma espécie de fornalha, de prensa, e de açoite ou batedor de cereais. Vemos que sob o fogo o ouro fica vermelho e a palha incendeia; sob o peso da prensa o óleo exala perfume e a murca fede; sob o açoite a haste dos cereais se parte e o trigo se limpa. Assim, sob os açoites, sob os príncipes, os bons se purificam e os maus se condenam, como insinua Agostinho *(De civ. Dei l. 7, c. 9,3; PL 41, 22)*. Diz ele que todo mau, ou vive para se corrigir, ou para que o bom seja exercitado por ele, por isso todas essas prelações, quer sejam de anjos, quer de demônios, quer de homens, Deus as ordenou para o bem dos eleitos, para que os próprios maus exercitem os eleitos.

Prosseguindo, ordenadamente, mostremos que toda prelação existe por causa dos eleitos e, assim, partindo dos eleitos, podemos mostrar quantas prelações e quantos gládios há na Igreja. Disso concluiremos que não há senão dois gládios, o espiritual e o terreno, e que as coisas exteriores não podem ter seu próprio gládio.

Esta terceira via deve provar nosso intento a partir das ordens que as coisas espirituais têm e a partir do principado que nelas vemos. Com efeito, vemos que nas coisas espirituais o principado está ordenado em prol da salvação dos eleitos. Há nos espíritos, bons ou maus, várias ordens, segundo as quais eles estão à testa uns dos outros, e este estar à testa se ordena para o bem e para a salvação dos eleitos. Por isso fizemos

menção de ambas as coisas: das ordens enquanto uns presidem outros e da salvação dos eleitos, à qual tal presidência se ordena, para mostrarmos nosso propósito de ambos os modos. Falemos portanto das ordens dos espíritos, e em primeiro lugar das ordens dos anjos, e em segundo lugar das dos demônios; a verdade procurada aparecerá a partir de tais ordens e a partir da salvação dos eleitos, para a qual tendem as ordens.

Os anjos presidem uns aos outros por causa do governo do universo, para que o universo seja regido e governado de tal maneira que os eleitos fiquem salvos. Se algum rei quisesse reger algum reino, logo haveria aqueles que sempre rodeariam o rei, divididos em três categorias: ou seriam diletos e amigos do rei, ou seriam sábios que assistiríam o rei, ou seriam promulgadores e divulgadores das decisões e aprovações do reino. Depois destes haveria aqueles que se imiscuiríam nas questões de todo o reino; em terceiro lugar, haveria aqueles que se imiscuiríam nas questões de partes do reino. Também, do mesmo modo, se o rei quisesse fazer algum edifício, primeiro haveria aqueles que sempre dariam assistência ao rei, que, como dissemos, seriam de três categorias, porque ou seriam diletos e amigos do rei, ou seriam sábios, ou seriam os que promulgam as decisões e os beneplácitos do reino. Por estes se sabería que espécie de edifício o rei querería que fosse feito. Em segundo lugar, haveria aqueles que tratariam de todo o edifício, os quais também seriam de três categorias, porque, ou determinariam de que maneira deveria o edifício ser levantado (como fazem os arquitetos), ou mostrando as bases para que o edifício se erguesse, ou removendo os obstáculos, para que o edifício não sofresse prejuízo. Em terceiro lugar, haveria aqueles que não se imiscuiríam nas questões de todo o edifício, mas de parte dele, e se comportariam como operários inferiores, e estes seriam de três categorias: alguns fariam as partes principais, como aqueles que construiríam a parede ou o teto; outros fariam as partes particulares, como aqueles que desbastassem as pedras e a madeira, e estes seriam de duas categorias, porque alguns desbastariam as pedras maiores e a madeira superior em qualidade, os outros as pedras menores e a madeira de qualidade inferior.

O mesmo acontece nesta questão: no governo do mundo e no regime do universo há anjos que, unidos a Deus e nos vestíbulos dele, conhecem a bondade dele, de que maneira quer que se reja o universo; são a primeira hierarquia que contém três ordens: os diletos, os sábios e os que divulgam decisões. Diletos são os serafins, sábios os querubins, e divulgam as decisões os tronos. Na verdade, entre os anjos vale mais ser dileto que sábio, porque a dileção é causa da ciência: pelo fato de

alguém ser dileto de Deus, sabe os segredos dele; e vale mais ser sábio que julgar, porque a ciência é causa do Juízo, e julga-se bem a respeito do que se sabe. Logo, os serafins estão acima dos querubins, e os querubins acima dos tronos. Os serafins, sendo os diletos de Deus, e porque conhecem primeiro os segredos divinos (o modo pelo qual o universo deve ser regido, para que se salvem os eleitos) iluminam os querubins a respeito desses segredos, a ponto que também estes sejam chamados os que sabem e conhecem os segredos de Deus (a palavra "cherub" significa aquele que conhece, ou a plenitude da ciência). Por sua vez os querubins, já iluminados pelos serafins e já conhecendo os segredos e as decisões de Deus, iluminam os tronos, para que eles anunciem aos outros e os iluminem a respeito das decisões e dos segredos divinos. Diz-se, portanto, que Deus está sentado sobre os tronos e que promulga neles as suas decisões, porque eles anunciam às hierarquias inferiores as decisões de Deus a respeito do regime do universo.

É essa a primeira hierarquia, que contém três ordens que, como dissemos, conhecem os segredos de Deus a respeito do governo do universo em vista da salvação dos eleitos, e anunciam isto às outras hierarquias.

A segunda hierarquia é a que se imiscui no regime geral do universo. Ela abrange três ordens, porque aqueles que presidem a obra toda, ou presidem determinando o modo de tudo ser feito, e tais são as dominações, assim chamadas pela palavra "dominando", porque dominam e determinam de que modo se devem fazer todas as coisas neste regime; ou presidem mostrando os sustentáculos da obra, e tais são as virtudes, às quais se atribui fazer milagres em auxílio do governo do mundo e da salvação dos eleitos; ou presidem removendo empecilhos, e tais são as potestades, reprimindo os demônios e as potestades das trevas, para que não seja impedido o regime do universo, e para que não tentem os eleitos e de um modo geral todos os homens acima do que podem.

A primeira hierarquia, em relação ao regime do universo, constitui-se como que de secretários, daqueles que sabem por primeiro os segredos de Deus e suas decisões; a segunda, como que de arquitetos que se imiscuem mais de perto nas questões do regime do universo; a terceira, por sua vez, como que de operários inferiores, porque são aqueles que são enviados para guardar as partes do universo. Mas tais partes ou se referem a uma multidão inteira, como por exemplo uma província inteira, e estes são os principados, a cujo número pertencia o Príncipe dos Persas, que estava à frente dos persas, como se lê em *Dn 6,3*, ou a um príncipe que está à frente de outro povo.

Ou tais partes do universo não são uma multidão ou uma província, mas cada uma das pessoas, a respeito das quais ou exercem as coisas mais importantes, e é o que fazem os arcanjos, que são os anjos mais importantes (a palavra "archos" significa príncipe, enquanto "angelus" significa núncio, daí é que arcanjo é como que o núncio príncipe ou o principal núncio); ou exercem as coisas menos importantes e menores: e isto fazem os anjos, que são simples núncios.

Pelo exposto fica claro que todas as três hierarquias dos espíritos celestes, enquanto são hierarquias e principados sagrados, e todas as ordens aí existentes estão organizadas e uns presidem os outros, como requer o regime do universo e a salvação dos eleitos.

Foi falado sobre o principado dos anjos que está organizado- em função da salvação dos eleitos. Deve-se agora falar sobre o principado dos demônios que também está organizado para ela; não que os demônios pretendam a salvação dos eleitos, más porqúe, para os que amam a Deus, tudo contribui para o bem, como se diz em *Rm 8,28.* Por isso, as próprias ciladas, que os demônios organizam para o mal dos homens, contribuem para o bem dos eleitos, porque estes, excitados pelas ciladas dos demônios, progridem e têm merecimento. Não só as ciladas dos demônios, mas também as tribulações que sofrem da parte dos homens maus, contribuem para o bem dos que amam a Deus e dos que, segundo os seus desígnios, são chamados santos, e até os pecados contribuem para o bem, no sentido de que, ressurgindo dos pecados, se tornam mais humildes e devotos.

Digamos, pois, que, assim como os anjos estão destinados reciprocamente ém vista da salvação dos eleitos, assim também os demônios, por sua maldade, ordenam-se a si mesmos para mais prejudicar os homens. Mas, embora os demônios, e especialmente aquele dragão Lúcifer, visem a prejudicar a Igreja e os eleitos, contudo Deus zomba deles, porque muda-lhes as ciladas em bem da Igreja e dos eleitos, conforme *Sl 103,26:* "Este dragão que formaste para enganá-lo" — o que Agostinho *(Super Gen. I. 9, c. 20 e 22,* § *29; PL 34, 440)* explica dizendo que se zomba do diabo quando da maledicência dele se vela pelos interesses da Igreja de Deus. Mas, embora o diabo seja assim enganado e se converta em bem da Igreja o que ele trama para o mal, contudo os demônios se organizam, para mais poder nos prejudicar. Podemos distinguir quatro ordens de demônios. As ordens da primeira hierarquia não podem existir entre eles, pois estas ordens estão nos vestíbulos e ao lado de Deus; também não há dominações, das quais diz Dionísio (cf. Dionísio. *De angélica hierarch. c. 8;* cf. Hugo de S. Vítor, *loc. cit;*

PL 175, 1071B) estão livres de toda diminuição, o que Hugo explica *(ibid. 1075B),* dizendo que não pode caber a ordem das dominações aos demônios, já que estão totalmente rebaixados. Também não há virtudes, das quais é próprio fazer milagres. Podem, porém, existir as outras ordens, de tal maneira que assim como nos anjos bons há potestades, principados, arcanjos e anjos, assim também nos anjos maus há potestades, principados, arquidemônios e demônios. Chamam-se potestades entre os demônios àqueles que se imiscuem em todo o universo, para poderem causar dano; principados, àqueles que armam ciladas não a todo o universo, mas a uma província inteira; arquidemônios e demônios àqueles que são enviados para armar ciladas nem a todo o universo, nem a uma província, mas a cada uma das pessoas, contudo de modo diferente, porque os arquidemônios armam ciladas com relação às coisas mais importantes e os simples demônios com relação às menores; com efeito, os arquidemônios e os demônios passam a vida armando ciladas, assim como os arcanjos e os anjos em sendo salutares.

O Apóstolo se refere a estas quatro ordens de demônios em *Ef 6,12,* quando diz que nossa luta não é contra seres de carne e sangue, mas contra os príncipes e potestades, contra os dominadores do mundo, que são dominadores destas trevas, e contra os espíritos da maldade. Portanto, refere-se a quatro ordens: potestades, principados, dominadores do mundo ou dominadores das trevas, que podem ser chamados arquidemônios, e espíritos da maldade, isto é, inimigos espirituais perversos, que podem ser chamados com o nome comum de demônios.

Com estes prolegômenos e com a distinção das ordens dos anjos e dos demônios, dizemos que se deve considerar tanto as ordens como também o fim a que se destinam. Podemos passar à nossa matéria partindo de qualquer uma dessas coisas. O fato de existirem muitas hierarquias de anjos e de que em qualquer hierarquia há muitas ordens, não significa que a primeira hierarquia não possa o que pode a segunda, e que a segunda não possa o que pode a terceira, embora não vice-versa, porque não pode a terceira o que pode a segunda, nem a segunda o que pode a primeira. O mesmo se dá nas ordens de qualquer hierarquia: o que pode a segunda ordem, pode a primeira, mas não ao contrário; o que pode a terceira, pode a segunda, mas não vice-versa.

Os anjos estão coordenados e são divididos para nossa salvação e para o nosso bem, nem ficam sobrando para o regime do universo os anjos inferiores por existirem os superiores. Muito mais devem ser distintos os principados e os poderes entre os próprios homens, porque se há anjos distintos e orde-

nados para o bem dos homens, os próprios homens, para o seu bem, com muito maior razão, devem ser divididos e ordenados. Não vai ficar sobrando o poder e o gládio inferior por haver o poder e o gládio superior, muito embora tudo que pode o gládio inferior, possa também o superior. O mesmo dizemos também dos demônios, porque, se eles se ordenam e se distinguem para o nosso mal, é bom que também entre nós haja principados ordenados e distintos para nosso bem.

Os anjos estão, pois, divididos em dois grupos, porque alguns perseveraram e outros caíram, e tanto nos perseverantes como nos caídos distinguimos vários principados e várias ordens. Porém o gênero dos homens não se distingue entre caídos e remanescentes, como se alguns homens tivessem sido expulsos do paraíso e outros ficado lá; pois, todo o gênero humano que, no começo, se restringia aos primeiros pais, Adão e Eva, foi expulso do paraíso. Portanto, não podemos distinguir nos homens o principado em dois grupos, da maneira como distinguimos nos anjos: caídos e perseverantes; mas distinguimos baseando-nos naquelas coisas de que se compõe o homem: o corpo e o espírito.

Haverá assim na Igreja dois gládios e dois poderes, o gládio espiritual e o corporal ou material, de maneira que, se considerarmos as próprias ordens dos anjos, temos o caminho para distinguir na Igreja dois principados, o sacerdotal e o real, o espiritual e o terreno, de acordo com as duas partes de que o homem se compõe. Em qualquer um deles, tanto no espiritual como no material, há graus e ordens diversos; graus e ordens que, como ambos os principados sejam bons, tanto o sacerdotal como o real, não devem ser tomados como recebendo o ser nos anjos maus, mas nos bons. E como nos bons tem de haver três hierarquias e nove ordens, assim facilmente se poderia adaptar ao principado sacerdotal ou eclesiástico o número ternário das hierarquias e o novenário das ordens.

Diremos que o sumo pontífice é como o vigário de Deus, em relação a quem se toma ou se pode tomar como que uma tríplice hierarquia. Em primeiro lugar há os que estão ao lado e que sempre o assistem. São de três categorias: bispos, presbíteros e diáconos, e esta pode ser chamada de primeira hierarquia, abrangendo três ordens, e talvez por isso nenhum subdiácono se torna cardeal, porque então contaria com quatro graus, o que não representaria perfeitamente a hierarquia celeste. Os prelados disseminados por todo o mundo constituem a segunda hierarquia; desses há também como que três graus, porque alguns são primazes ou patriarcas, outros arcebispos, outros bispos.

Os outros clérigos inferiores constituem como que a terceira hierarquia, a qual podemos também distinguir em três graus, porque alguns têm jurisdição no foro público, podendo dar sentença de excomunhão, e tais são os arquidiáconos e outros dignitários, aos quais cabe ter jurisdição no foro público. No segundo grau estão os sacerdotes de curado, aos quais é confiada a cura das almas, não somente no foro público, mas também no da consciência. No terceiro grau estão os demais clérigos, que não têm cura das almas nem no foro da consciência, nem jurisdição no foro público, como é o caso dos outros clérigos, alguns dos quais, embora sejam mais letrados, não lhes foi confiada a cura do regime, porque nem assistem o sumo pontífice, nem exercem jurisdição no foro público, nem têm cura de almas no foro da consciência, razão pela qual, no que se refere ao regime do universo, enquanto tal regime está sob o principado eclesiástico, têm o grau ínfimo, muito embora sejam mais letrados.

Examinadas estas coisas, digamos que, assim como distinguimos como que três hierarquias, nove ordens e nove graus entre os clérigos e no principado eclesiástico, assim podemos encontrar isto de certa maneira nos leigos e no principado imperial. O primeiro seria o imperador, em volta de quem estariam os reis, os príncipes e os chefes, que fariam a primeira hierarquia, e assim a respeito dos outros, que fariam as outras hierarquias. Mas não é disto que vamos tratar.

Pelo que foi dito, se considerarmos as ordens dos anjos, teremos o caminho para distinguir os gládios que há na Igreja. Teremos também o caminho se considerarmos os fins destas ordens, pois o fim das ordens dos anjos é o governo do mundo e a salvação dos eleitos; também o fim das ordens entre os demônios, não enquanto os demônios se ordenam e visam a ele, mas enquanto Deus ordena e zomba deles, é também a salvação e a perfeição dos eleitos, porque Deus converte a malícia dos demônios em bem para nós, isto é, em bem dos eleitos. Logo, em vista aos eleitos devem existir estes regimes e principados, pois todos os principados, quer sejam de homens, quer de anjos, quer de demônios, estão ordenados do modo que explicamos para o bem dos eleitos. Mas os eleitos ressurgirão de alma e corpo e terão aqueles mesmos corpos que agora têm, segundo *36 19,26:* "E na minha carne verei Deus, meu salvador, que eu mesmo e não outro verei". Porém a carne sem a alma não podería ver Deus, seu salvador. Os eleitos ressurgirão em corpo e alma. Se o eleito não ressurgisse na mesma carne e no mesmo corpo, ele mesmo, que antes existiu, não veria, mas teria se tomado outro. Mas qualquer eleito, ele mesmo em pessoa e nãò

tornado outro, verá Deus seu salvador. Portanto, os corpos e as almas de per si pertencem aos eleitos, porque todos ressuscitarão de corpo e alma.

Já as coisas exteriores, aqui entendemos as riquezas, de per si não pertencem aos eleitos, por isso não devem ter um gládio. As riquezas ou as coisas exteriores dividem-se, como acima mencionamos, em artificiais, como o ouro, a prata e os outros metais, e naturais. As riquezas artificiais existem por causa das naturais. As riquezas naturais como que se dividem em cinco partes, porque ou são emolumento que temos das árvores e das plantas, ou subsídio que temos das vinhas, ou são condimento que temos das azeitonas e dos frutos oleosos, ou alimento que temos dos pomares e dos campos, ou algo que obtemos dos animais. Porém tudo isto cessará no fim do mundo, pois não existem a não ser de passagem e temporariamente. Enquanto que os corpos e as almas serão perpétuos, porque, de acordo com a sentença do Apóstolo, é preciso que este corpo corruptível vista a incorrupção e este corpo mortal se revista de imortalidade.

Por isso, no dia da tribulação, isto é, no último dia, que será um dia de tribulação e de ira para os maus, e de descanso para os bons, ressurgirão os eleitos com as almas e os corpos, e todas as riquezas acima mencionadas cessarão. É isto que diz *Hab 3,16s:* "Para que eu descanse no dia da tribulação", isto é, no dia do juízo, da ira, "para que eu suba até o nosso povo revestido", isto é, até o povo dos eleitos, que será um povo revestido de toda força e coragem; e continua, como então cessarão as riquezas: "A figueira não florescerá". Podemos entender por figueira todas as árvores e plantas. Depois do dia do juízo não florescerá a figueira, porque cessará todo emolumento que agora temos das árvores e das plantas. E acrescenta depois: "E não haverá sementes nas vinhas", isto é, cessará todo o produto que agora obtemos das vinhas. Acrescenta em terceiro lugar que "faltará o produto da oliveira", desde que por oliveira se entenda todo fruto oleoso de onde se pode extrair o tempero ou o óleo que temos das oliveiras e dos frutos oleosos. Acrescenta em quarto lugar que "os campos não darão alimento", porque então cessarão os cereais e todo alimento que temos dos campos. E em quinto lugar diz que "as ovelhas serão arrebatadas do aprisco e não haverá gado nos estábulos", porque cessará toda nutrição que agora temos de quaisquer animais. Então todo nosso gozo estará no Senhor e nossa exultação em Jesus, nosso Deus. Por isso acrescenta: "Eu, porém, alegrar-me-ei no Senhor e exultarei em Jesus, meu Deus". As riquezas são chamadas coisas temporais porque acidentalmente contribuem para os eleitos e não serão eternas, mas cessarão no dia do juízo. E porque são

acidentais e temporais, não foi preciso se preocupar com elas e nem deverão ter um gládio.

Há portanto só dois gládios, o espiritual e o corporal, e sob o corporal também se colocam as coisas temporais. E embora o gládio espiritual se estenda a tudo, nem por isso é supérfluo o gládio material, assim como também no regime do universo os anjos inferiores não são supérfluos, embora tudo que podem os inferiores, possam os superiores.

Assim foi resolvida a terceira dúvida: por que as riquezas e as coisas exteriores ou temporais não devem de per si ter um gládio.

Visto que na Igreja há dois gládios, um espiritual e outro material, resta ver como estes dois gládios devem ser entendidos. Dizemos que estão figurados por aqueles dois gládios dos quais se fala no Evangelho: "Eis aqui dois gládios", um dos quais foi desembainhado, enquanto que o outro ficou na bainha. Portanto, quando perguntas, como devem ser entendidos os gládios que há na Igreja, se pelo gládio desembainhado está significado o gládio espiritual e pelo não desembainhado o material, ou vice-versa, dizemos que, por qualquer um, pode qualquer dos dois gládios estar figurado. Mas isto será mostrado melhor no último capítulo desta segunda parte.

CAPÍTULO XIV

Como há dois gládios na Igreja, por cinco causas o gládio inferior não é supérfluo, pelo fato de existir o superior, mas os dois decoram e ornam a Igreja militante

Talvez muitos perguntem qual seja a necessidade de haver um gládio material na Igreja, já que foi dito que o gládio espiritual pode tudo. Por isso vamos indicar seis razões e causas, e delas usaremos cinco para mostrar por que foi útil e necessário estabelecer o segundo gládio na Igreja. Vemos então que por seis causas o poder inferior não é supérfluo, pelo fato de haver o poder superior.

A primeira causa é porque o poder superior pode alguma coisa junto com o inferior e com o agente instrumental, o que não poderia sem ele. É neste sentido que dizemos que o martelo não é supérfluo, por existir o artesão. Por mais que o artesão seja o agente superior principal, e o martelo seja o agente infe-

rior e instrumental, nem por isso o martelo é supérfluo para o artesão, porque este pode algo com o martelo que não poderia sem o martelo, como por exemplo estender o ferro. O martelo tem peso e dureza que não provêm do artesão, mas lhe cabem pela própria natureza, por ser de ferro. Assim, porque o martelo tem algo que não tira do artesão, o artesão pode com o martelo o que não poderia sem ele.

A segunda causa é que, embora não haja poder no agente inferior que não esteja no superior, contudo existe no inferior de um modo que não existe no superior. Ainda que são haja nenhum poder nas tenazes, que também não esteja no ferreiro, há, contudo, um poder nelas de modo diferente do que há no ferreiro, porque as tenazes podem pegar imediatamente o ferro em brasa, sem se prejudicarem, coisa que não pode o ferreiro. Se o ferreiro movimenta o ferro em brasa através das tenazes, é o ferreiro que movimenta mais que as tenazes; o movimento depende mais dele do que delas, mas o poder não está no ferreiro do modo que está nas tenazes.

A terceira causa consiste no fato de que, embora o superior possa tudo que pode o inferior, contudo, não pode sem o inferior agir tão comodamente e tão bem, como pode com ele. Neste sentido, em *Ex 18,17s* Jetro, sogro de Moisés, censura-o, porque se consumava em estulto trabalho, assumia negócio acima das forças e sozinho não podia dar conta de tudo; por isso aconselhou a Moisés que atendesse ao povo nos assuntos que se referem a Deus e escolhesse tribunos, centuriões e outros que julgassem o povo. Antes, entretanto, Moisés julgava sem eles e podia fazer tudo sem os juízes inferiores, mas não tão bem e comodamente.

A quarta causa se baseia na conveniência. Também desse modo o arauto não é supérfluo ao príncipe, mas lhe é necessário. Embora o príncipe pudesse ser o arauto de si mesmo, contudo não lhe conviria exercer o ofício de arauto. Portanto, o príncipe poderia sem o arauto o que pode com ele, mas não tão convenientemente.

A quinta causa baseia-se nisto: há melhor organização. Na própria ordem das coisas resplandece uma prudência e uma beleza admiráveis. Por isso se diz em *1Rs 10,5-7* que a rainha de Sabá, quando veio para ver a sabedoria de Salomão, vendo a ordem dos que o serviam, não tinha mais espírito, isto é, ficou estupefata e admirada da organização que viu na casa real, e disse ao rei: "É verdadeira a fama que ouvi em minha terra acerca de ti, de tuas palavras e de tua sabedoria, e não dava crédito aos que me contavam, até que eu mesma vim e vi com

meus olhos e verifiquei que não me tinha sido anunciado nem a metade". Ainda que um ministro pudesse fazer tudo, não era supérflua a pluralidade de ministros, porque na organização dos que serviam resplandecia uma beleza aamirável.

A sexta razão é porque o superior quer comunicar sua dignidade aos inferiores. Segundo tal modo, por mais que a ação de Deus se possa estender a tudo, porque tudo que Deus pode junto com a criatura pode também sem ela e igualmente bem, conveniente e organizadamente, contudo, como quer comunicar sua dignidade à criatura, não é supérflua a ação desta. Deus poderia aquecer sem fogo, esfriar sem água, salvar os náufragos sem tábua ou navio; contudo, para que as obras de sua sabedoria não fossem inúteis, quis comunicar a sua dignidade às criaturas, e quis que estas tivessem ações e virtudes próprias e fossem causas das coisas: que o fogo fosse causa do aquecimento, a água do resfriamento, a madeira ou navio da salvação dos navegantes. É isto que diz *Sb 14,3-5:* "Mas tua providência, Pai, governa tudo", e continua: "pois és poderoso para salvar do perigo mesmo quem adentre o mar sem embarcação". De fato, Deus poderia fazer que alguém atravessasse o mar sem embarcação. E prossegue: "Mas, para que não fossem inúteis as obras de sua sabedoria, os homens confiam suas almas e entregam suas vidas até a um exíguo lenho", isto é, a um naviozinho, "e atravessam seguramente as ondas num navio". Se as criaturas não tivessem as suas forças e ações, mas Deus fizesse tudo sem elas, seriam criaturas ociosas e, consequentemente, vãs e inúteis. Portanto, ao perguntar por que a ação da criatura para fazer algo, já que Deus tudo pode, dizemos que não se deve à necessidade ou insuficiência por parte de Deus, mas à sua benignidade, que quer comunicar às criaturas, para que as obras de sua sabedoria e tudo que foi criado por ele não sejam ociosos, nem em vão, nem inúteis.

Após estes prolegômenos, vamos entrar na questão: por que na Igreja o gládio material não é supérfluo, uma vez que há nela o espiritual, que pode fazer tudo? Para isto, na medida do possível, continuamos com as causas alegadas. Ora, a primeira causa não pode adaptar-se de um modo simples à questão. Diz ela que não é supérfluo o gládio material, acrescentado ao espiritual, porque o gládio espiritual pode algo junto com o material, que sem ele não poderia, assim como o ferreiro pode algo com o martelo, que não poderia sem ele. Mas dirás que isto pode adaptar-se muito bem, porque o poder espiritual pode exercer o juízo de sangue mediante o poder terreno, o que sem este não poderia. Com efeito, Pedro foi proibido de usar o gládio material, e foi-lhe mandado que o guardasse na bainha. Por isso

diz Bernardo *(De consid. I. 4, c. 3,* § *7; PL 182, 776B):* "Por que procuras novamente servir-te do gládio, já que te foi ordenado uma vez repô-lo na bainha?"

Deve-se anotar que o gládio espiritual não pode junto com o material o que não pode sem o material, mas pode junto com o material de um modo que não poderia sem o material, de tal maneira que não há nenhuma incapacidade da parte do gládio espiritual; mas em relação ao Corpo Místico e ao que deve ser feito na Igreja há nele todo o poder. Foi dado a este gládio todo o poder no céu e na terra; no céu quanto às coisas espirituais e na terra quanto às corporais. E o sumo pontífice é o vigário de Cristo que em *Mt 28,18* diz: "Foi-me dado todo poder no céu e na terra".

Pelo já explicado sabe-se que quem comprasse um peixe cru e o comesse cozido, não comeria o que não comprou, mas de um modo que não comprou, pois comeria o que comprou, mas não no estado em que comprou, porque comprou cru e comeu cozido. E quem não tem Um só denário e dá um só, não dá o que não tem, mas do jeito que não tem, porque não tem apenas um denário, mas o tem junto com outro: dá porém apenas um e não com o outro. E se o sol que, virtualmente, é quente, te esquenta formalmente, não te dá o calor que não tem, mas do modo que não tem, porque tem virtualmente o calor que te dá formalmente; portanto o sol tem em grau mais elevado o calor que te dá.

O mesmo acontece no caso: a Igreja tem ambos os gládios: Pedro é o porta-chaves do reino terreno e celeste; todo poder que o poder terreno tem, tem também o eclesiástico. Não há nenhum poder no gládio material que não haja no espiritual, mas há no material de um modo que não há no espiritual, porque o gládio material pode exercer diretamente o juízo de sangue, o que o espiritual não pode, isto é, não convém que exerça. Logo, não é que o gládio material possa o que não pode o espiritual, mas pode de um modo que este não pode. Por isso alguns doutores observaram que a Igreja tem ambos os gládios enquanto autoridade primária e superior, e por isso mais a Igreja que o poder terreno é que tem o gládio material, porque ter alguma coisa baseado em autoridade primária e superior é algo mais do que em autoridade secundária e inferior. Não se dá o mesmo quanto ao ferreiro em relação ao martelo, e quanto ao gládio espiritual em relação ao material, porque o martelo tem algo que não vem do ferreiro, mas o poder e a autoridade que o gládio secular tem, tem-no através do espiritual e pelo espiritual, assim como o corpo tem da alma o poder de operar. Daí é que os doutores da nossa ciência observaram nas suas ques-

tões que Cristo entregou a Pedro ambas as chaves e confiou-lhe dois gládios, para que assim coubesse a ele o regime da Igreja universal, tanto nas coisas espirituais como nas temporais. Dizem ainda os mesmos juristas que Cristo confiou ao bem-aventurado Pedro, porta-chaves da vida eterna, os poderes do império terreno junto com os do celeste.

Mas dirás, como até certos doutores parecem dizer, que, embora a Igreja tenha ambos os gládios, não tem a execução de ambos. Se ficasses nestas palavras, poderíam elas ter um sentido correto. Mas os que dizem assim acrescentam mais: que o gládio material ou o imperador não tem tal exercício concedido pelo papa, mas confiado por Cristo, porque em caso contrário, como dizem, poder-se-ia apelar dos príncipes seculares para o papa nas coisas temporais.

Deve-se lembrar que, havendo dois poderes no agente superior, se um desses poderes couber ao agente inferior, é preciso que o seja por delegação do superior. Isto eles não negam. Concedem mesmo que o poder do gládio material vem do gládio espiritual, mas não o exercício do poder. Digamos que, como o ato de ver vem da faculdade visiva, o de ouvir da auditiva, o de esquenar da faculdade calefativa, o de esfriar da refrigerativa, assim, no regime dos homens, o governar e o agir vêm do poder governativo e da autoridade de governar. Mas, quem diria que alguma coisa teria o poder de esquentar vindo de um agente, sem que tivesse vindo dele o fato de esquentar e de agir de acordo com aquele poder? Assim, se a Igreja tem ambos os gládios e o poder terreno tem, vindo do poder eclesiástico, o seu gládio e o seu poder, é preciso que reconheça como vindo da Igreja o executar e o agir de acordo com aquele poder. Com efeito, entre o povo fiel, porque não tratamos do infiel, o poder terreno é instituído através do eclesiástico, é regenerado pelo batismo e, se caiu em pecado mortal, deve ser absolvido sacramentalmente pela Igreja. Por isso e pelas muitas outras coisas que mencionamos acima, todo poder que o gládio material tem vem do espiritual, e se o material tem o poder de executar e de agir vindo do espiritual, é preciso que tenha recebido do gládio espiritual a execução e o agir.

Se nem a toda hora e por qualquer motivo se apela dos príncipes seculares ao sumo pontífice, é porque o poder sacerdotal se implicaria demais e além do que é conveniente nos negócios do século e, também, talvez não conviría ao bem público, porque a paz dos príncipes seculares podería ficar demasiadamente perturbada. Há muitas coisas que se podem fazer licitamente e de direito, mas que não convêm, porque perturbariam a paz de muita gente; muitas coisas são de direito,

considerado simples e absolutamente, mas não são de direito costumeiro. Assim, não é costumeiro apelar a toda hora e por qualquer motivo dos príncipes seculares à Igreja, e talvez não conviria à paz dos príncipes seculares e também ao poder eclesiástico, que deve preocupar-se com as coisas que se referem a Deus, enquanto que as coisas que são do mundo deve confiar aos outros. Mas se houver nelas algo difícil e ambíguo, devem tais coisas ser levadas ao sumo sacerdote.

Por isso, em *Ex 18,17s-22*, quando Jetro aconselhou Moisés que atendesse ao povo nas coisas que se referiam a Deus e confiasse as outras aos juízes, disse que "tudo porém que for mais importante refira-se a ti, e eles só julguem as coisas menores"; em *Dt 17,8* diz-se: "Nas coisas difíceis e ambíguas se apelava ao sumo sacerdote", como observa o Mestre nas *Histórias (PL 198, 1253B)*. Portanto, se considerarmos o direito pura e simplesmente, não vemos por que se possa apelar nas coisas grandes e não nas pequenas, já que o juiz pode cometer engano tanto nas coisas grandes como nas pequenas. Mas se considerarmos a conveniência e a paz dos lesados, achamos perfeitamente que não se deve apelar nas coisas pequenas, mas sim nas grandes. Um homem tão grande, ao qual se confia o cuidado de todo o orbe, deve ser magnânimo; mas magnânimo é aquele que se dignifica com as coisas grandes, como diz Aristóteles *(Etica Nic. l. 4, c. 3; 1123bs)*; e aí diz que o magnânimo se expõe pelas coisas grandes, não pelas pequenas, e que o magnânimo é realizador de coisas grandes e, por isso, poucos o são, porque as grandes coisas raramente acontecem. Nas coisas deste mundo, onde em relação às coisas espirituais as grandes são pequenas, devem elas ser bem grandes e árduas, para que o homem espiritual, que julga tudo, deva se preocupar em resolvê-las. Se considerarmos, pois, a conveniência da condição de papa, se observarmos a paz dos lesados, não se deve apelar ao sumo pontífice nos assuntos temporais, indiferentemente e a toda hora, mas se quisermos observar absoluta e simplesmente os direitos de seu poder, as próprias coisas naturais nos ensinam que as coisas pequenas estão contidas nas grandes, e quem tem ombros tão fortes que pode agüentar grandes pesos, poderá carregar pesos muito mais leves. Mas talvez não conviria que se expusesse às pequenas coisas aquele a quem Cristo determinou coisas maiores.

Voltemos à questão e digamos que a primeira razão por que as coisas inferiores não são supérfluas pelo fato de existirem as superiores — a saber, que pode haver algum poder nas coisas inferiores que não há nas superiores nem vem das superiores, como no caso do martelo que tem algo que não vem

do ferreiro, mas vem da natureza do ferro, do qual é composto — não pode adaptar-se propriamente à questão, porque a Igreja tem ambos os gládios e poderes, e lhe foram confiados ao mesmo tempo os poderes do império terreno e celeste, e fora dela não há salvação, e sob ela se curvam os que carregam o universo. De fato, os príncipes seculares, que, pelo fato de governar e reger o mundo, parecem carregar o universo, não podem estar no estado de salvação se não se inclinam ante a Igreja.

Podemos aplicar à questão a segunda razão. O poder inferior que não é supérfluo é bom, mas convém que esteja unido ao superior, uma vez que não há nenhum poder no inferior que não haja no superior, embora haja no inferior de um modo que não há no superior. O poder de pegar e movimentar o ferro está mais na mão do ferreiro do que nas tenazes, e não há poder nas tenazes, que não haja na mão do ferreiro, mas está nas tenazes de um modo que não está na mão do ferreiro, porque podem elas tocar diretamente o ferro em brasa, o que a mão do ferreiro não poderá sem se ferir. Assim também na questão não há poder no gládio material que não esteja no sumo sacerdote, e não venha dele, mas há poder em tal gládio, de um modo que não há no sumo sacerdote, porque pode exercer diretamente o juízo de sangue, o que o sacerdote não podería, ao menos por conveniência.

Deste modo podem verificar-se as palavras de alguns doutores, apresentadas acima, dizendo que a Igreja tem ambos os gládios, mas não tem a execução de ambos. Não se deve entender que ela não tenha de modo algum a execução do gládio material, mas que não tem, ou não é conveniente que a tenha diretamente, tem-na com efeito através de um vigário, um substituto, uma pessoa intermédia: um intermediário entre o poder eclesiástico e o juízo de sangue, para que possa exercer tal ofício com conveniência.

Adaptamos assim a segunda causa (por que foi bom instituir o gládio material e a autoridade terrena) porque, embora não haja nenhum poder em tal gládio que não haja também na dignidade sacerdotal, há contudo nele um poder como ou de um modo que não há no sacerdócio.

A terceira causa (o mundo não seria governado tanto nas coisas temporais como nas espirituais tão comodamente, a menos que se acrescentasse um gládio material ao poder eclesiástico) e a quarta (não seria governado convenientemente) foram apresentadas acima. A quinta causa (o mundo não seria dirigido tão ordenadamente) é fácil de ser explicada. Diz Agostinho *(De civ. Dei l. 19, c. 13,1; PL 41, 640):* "A ordem é a disposição

das coisas iguais e desiguais que atribui a cada uma o seu lugar". Ora, o gládio material e o espiritual não são iguais, mas desiguais, porque um é superior e o outro inferior. Por isso, foi bom instituir o segundo gládio, para que se marcasse seu próprio lugar e se pusesse sob o gládio superior com a finalidade de que tudo se fizesse devida e ordenadamente. Se na Igreja não fosse dado o segundo gládio, mas o sumo pontífice tivesse ambos de tal maneira que não confiasse a outrem o gládio material, seguir-se-ia que este não teria lugar próprio e distinto, mas ambos ficariam com o sumo sacerdote, de acordo com certo poder principal, e não resplandecería tanta ordem na Igreja e nem tanta graça quanta resplandece agora que o gládio material está confiado ao poder terreno. É dessa atribuição que resplandece na Igreja uma ordem graciosa, porque há um gládio sob o outro e um poder sob o outro.

A sexta causa pode adaptar-se muito bem: Embora na Igreja ò gládio espiritual possa tudo, foi bom instituir o segundo gládio, terreno e material, a fim de que se comunicasse aos leigos alguma dignidade do regime, para que não se sentissem desprezados no governo do povo, e daí surgisse murmúrio e litígio na Igreja entre leigos e clérigos. Coisa semelhante se encontra em *At 6,1:* aumentando o número dos discípulos, originou-se um murmúrio da parte dos gregos contra os hebreus, por serem descuradas na assistência diária as viúvas daqueles. Beda *(Glossa in Act. 6,1)* diz que a causa do murmúrio era porque os hebreus davam preferência às suas viúvas na assistência diária, em detrimento das dos gregos. Assim, se no governo do povo se desse preferência só aos clérigos e não se desse nenhuma autoridade aos leigos, haveria murmuração e divisão na Igreja. Mesmo, pois, que não houvesse outra causa, embora tenham sido apresentadas muitas outras, esta sexta seria suficiente para que houvesse um segundo gládio na Igreja, a fim de que haja nela uma certa imitação de Deus todo-poderoso que, embora de si pudesse tudo, não quis que as obras de sua sabedoria fossem inúteis e que as criaturas ficassem ociosas, mas que tivessem virtudes e ações próprias, pelas quais contribuíssem para o governo e o regime do universo.

Por isso fica claro que são seis as causas que explicam por que o agente inferior não é supérfluo, mas convenientemente se une ao superior, e dessas seis foram adaptadas cinco à questão, e provam que o gládio material e inferior não é supérfluo, mas se une convenientemente ao espiritual e superior. Através dos dois gládios é regido todo o povo fiel, ficando ornado e embelezado.

CAPÍTULO XV

Trata-se mais claramente como os dois gládios que há na Igreja se adaptam aos dois gládios referidos no Evangelho

No capítulo XIII não se tratou plenamente dos dois gládios que há na Igreja e de como se adaptam aos dois gládios referidos no Evangelho, mas protelou-se a matéria até aqui. Agora pretendemos demonstrá-la melhor. Dizia-se no capítulo V desta segunda parte que, pelo gládio desembainhado, se figurava o gládio espiritual e pelo não desembainhado, o material. Contudo, Bernardo, escrevendo ao papa Eugênio *(De consid. I. 4, c. 3,* § *7; PL 182, 776B),* parece dizer o contrário. Diz que pelo gládio desembainhado está figurado o material; daí segue-se que pelo não desembainhado se representa o espiritual. Escreve ele: "Ataca-os", isto é, os homens confiados a ti, "não com ferro, mas com a palavra", e acrescenta: "Por que procuras novamente utilizar o gládio que uma vez já foste obrigado a colocar na bainha?" Diz, portanto, que a Igreja não deve servir-se do ferro, isto é, do gládio material, mas da palavra, do gládio espiritual, segundo *Ef 6,17:* "e a espada do espírito, que é a palavra de Deus". O prelado eclesiástico não se deve servir do gládio material, uma vez que já foi obrigado a repô-lo na bainha, quando o Senhor disse a Pedro *(Mt 26,52):* "Coloca o teu gládio no seu lugar". A Igreja tem, pois, ambos os gládios: tanto o desembainhado, pelo qual, segundo Bernardo, se representa o gládio material, como o não desembainhado, pelo qual se representa o espiritual. Por isso no mesmo lugar Bernardo diz: "O qual", a saber, o gládio material e de ferro, desembainhado por Pedro, "os que negam ser teu", isto é, os que negam que aquele gládio não seria do sumo pontífice, "não parecem ter prestado satisfatoriamente atenção à palavra do Senhor que dizia: 'Põe o teu gládio na bainha'. Portanto, ele também é teu", o gládio material, "talvez à tua disposição, embora não deva ser desembainhado pela tua mão. Caso contrário, se não te pertencesse de nenhum modo, quando os apóstolos disseram: 'Eis aqui dois gládios', o Senhor não teria respondido: 'É bastante', mas: 'É demais'. Portanto, ambos são da Igreja, a saber, tanto o gládio espiritual como o material, mas este deve ser exercido em favor da Igreja e aquele pela Igreja; aquele pela mão do sacerdote, este pela do soldado, mas sem dúvida a critério do sacerdote".

Por três argumentos se pode concluir que a Igreja tem não só o gládio espiritual, mas também o material. Primeiro, por

aquilo que o Senhor disse a Pedro, pois, se pelo gládio desembainhado se representa o gládio material, quando o Senhor disse: "Repõe o teu gládio na bainha", ou seja, "no seu lugar", deu claramente a entender que o gládio material era de Pedro e que pertencia à Igreja. Em segundo lugar, pelo fato de que os discípulos disseram: "Eis aqui dois gládios". Se então os discípulos e os apóstolos representavam a Igreja, como dissessem que havia dois gládios, nos instruíram suficientemente que a Igreja tem ambos os gládios. Em terceiro lugar, pela resposta do Senhor, quando disse: "É bastante". Não disse que era demais, nem que era muito pouco. Dizendo os apóstolos que havia dois gládios ali, isto é, na Igreja, se ambos não pertencessem a ela, teriam sido demasiados, porque haveria mais gládios do que o necessário; se, porém, a Igreja devesse ter mais gládios que esses dois, então seria pouco se só tivesse dois. Mas como o Senhor não disse "demais", nem "pouco", mas que era bastante, dá suficientemente a entender que a Igreja tem ambos os gládios, nem mais, nem menos. A Igreja, tendo dois gládios, tem o bastante porque tem quanto deve ter.

Com estes dados voltemos ao assunto. Pelos dois gládios referidos no Evangelho se representam os dois gládios que há na Igreja: será que pelo gládio desembainhado se representa o material e pelo não desembainhado o espiritual, ou vice-versa? Deve-se saber que quando tratamos dos dois gládios referidos no Evangelho, ou vamos nos ater à coisa ou à figura. Se vamos nos ater à realidade, ambos os gládios foram materiais, tanto aquele que Pedro desembainhou como aquele que ficou na bainha. Mas se nos atemos à figura, não há inconveniência no fato de que uma e a mesma coisa, conforme uma ou outra circunstância, possa representar coisas opostas, como, por exemplo, o leão representa Cristo e Belial, ou seja, Cristo e o demônio. Representa Cristo quando se diz *(Ap 5,5):* "O leão da tribo de Judá venceu"; representa o diabo, quando se diz *(lPã 5,8):* "O vosso adversário, o diabo, rugindo como um leão". O mesmo acontece aqui. O gládio desembainhado, tomado ora de um, ora de outro modo, representa o gládio material e o espiritual, e o não desembainhado, considerado ora de uma, ora de outra maneira, pode representar também a ambos.

Os gládios podem ser considerados de duas maneiras: quanto ao uso, porque os apóstolos usaram o gládio desembainhado, e não usaram o embainhado; ou quanto à vista; porque o gládio desembainhado, pelo fato de o estar, era visível, o não desembainhado não era visível, mas estava oculto e escondido na bainha. Se considerarmos o uso dos gládios, vemos que a Igreja não tem o uso ou o exercício direto do gládio material, mas do

espiritual, ou seja, o gládio que foi confiado & Igreja, para que ela fira com ele, é o espiritual, não o material. Quanto ao uso, ao ferir ou golpear o gládio desembainhado, do qual Pedro se serviu e com ele feria e golpeava, significa o gládio espiritual; o não desembainhado, por sua vez, do qual nenhum dos discípulos se serviu e com ele não golpeou, representa o gládio material que, embora a Igreja o tenha, contudo não deve ferir nem golpear com ele. Os discípulos tinham aquele gládio não desembainhado, mas de jeito nenhum golpearam com ele; assim também se deve falar dos dois gládios, se considerarmos o seu uso, o ferir e o golpear.

Estes dois gládios podem ser considerados de outro modo: não quanto ao uso, mas quanto ao aparecimento e à vista. Ora, as coisas que se vêem, são materiais, enquanto que as que não se vêem, são espirituais. O gládio desembainhado, pelo fato de ser desembainhado, tomou-se visível, e assim considerando, representa o gládio material, que é visível e faz feridas visíveis. Enquanto que o gládio não desembainhado, que por causa disso estava oculto e invisível, representa o gládio espiritual, que não pode ser visto por olhos corpóreos; é a ele que cabe ferir e golpear a alma, cujas feridas os olhos corporais não podem ver.

Fica claro, pois, como de diferentes maneiras ambos os gládios referidos no Evangelho podem representar ambos os existentes na Igreja: e por isso os santos representam, por ambos os gládios, ora um, ora outro.

Mas dirás que, se pelo gládio desembainhado se pode representar o gládio espiritual, por que Pedro ficou proibido de ferir com ele, já que foi confiado à Igreja e dado para ferir e golpear? Responde-se que o gládio desembainhado pode ser considerado de duas maneiras, segundo a coisa ou segundo a representação. Se pelo gládio desembainhado se representa o gládio espiritual, Pedro foi proibido de golpear com ele não em razão da figura, mas em razão da coisa, porque, embora aquele gládio representasse o gládio espiritual, contudo a coisa era ferro e o gládio era de ferro e material. Mas, se o gládio desembainhado figura ou representa o material, então Pedro foi proibido e censurado de ambos os modos, no sentido de não ferir com tal gládio, tanto em razão da coisa, porque era um gládio material, como em razão da figura, porque, na hipótese, representava o gládio material.

Além do mais deve-se saber que quando os discípulos disseram: “Eis aqui dois gládios”, e o Senhor respondeu: "É bastante”, tal resposta, segundo as várias explicações dos santos, de um lado é irônica e satírica e, de outro, é verdadeira e asser-

tlva. Se aqueles dois gládios são considerados, não segundo a representação, mas segundo a coisa, a resposta do Senhor era irônica e satírica, porque, para defender os discípulos, se queriam depender de auxílio humano, talvez mil gládios não lhes bastassem, já que o traidor Judas tinha trazido consigo muita gente com espadas e bastões. O que eram dois gládios para defender os discípulos contra tão grande turba? Segundo este modo, pois, o Senhor falou ironicamente, como alguém falaria contra outros que, com pouco dinheiro, quisessem fazer grandes coisas, se lhes dissesse satiricamente que tinham bastante dinheiro para fazer tais coisas. Mas se estes dois gládios não são considerados segundo a coisa e o que eram, mas segundo a significação e o que representavam, então a resposta do Senhor era verdadeira e afirmativa. Aqueles dois gládios representavam dois gládios, o espiritual e o material, quantidade que na Igreja não é demais, nem pouco, mas é suficiente.

A respeito da segunda parte desta obra, bastam por enquanto estas coisas.

Livro III

CAPÍTULO I

Foi dito que a Igreja tem domínio universal nas coisas temporais. Como, pois, se deve entender, que não é de rigor do direito, que do juiz civil se apele ao papa?

Diz o Apóstolo em *2Cor 11,6:* "E se sou imperito no falar, não o sou contudo na ciência das coisas divinas". Estas palavras podem relacionar-se com *ICor 2,1:* "E quando fui ter convosco, irmãos, não fui com a sublimidade de linguagem". A ciência dos filósofos é com sublimidade de linguagem e com sabedoria de palavra. Com palavras difíceis expuseram a sua ciência, para que não menos, mas até mais resplandecesse a sabedoria da palavra e a sublimidade da linguagem do que a sabedoria e a profundidade das coisas. Mas a Teologia serviu-se de certo gênero humilde de falar, por isso o Apóstolo disse que, se a sua doutrina parecia imperita quanto à linguagem, porque não era apresentada com sublimidade de linguagem, contudo não era imperita quanto à ciência. Estas palavras não dizemos para nosso louvor, mas para desculpa, de modo que, se nesta obra não falamos por aquelas mesmas palavras, pelas quais falariam os que são mais profundos na matéria, queremos nos desculpar, porque, segundo Agostinho, quando se trata da coisa, não deve haver nenhuma questão quanto à palavra, e Hilário diz que não é a coisa que deve estar sujeita à linguagem, mas a linguagem à coisa. Estas afirmações podem ser congruamente adaptadas ao que já dissemos e ao que ainda vai ser dito.

Acima dissemos que os dízimos são como que uma contribuição de nossas posses, e as oblações como que tributos que damos a Deus e à Igreja, tanto em nosso nome, como em favor de nossas coisas, em reconhecimento da própria servidão. Algumas autoridades parecem dizer que os dízimos são como que

tributos, mas isso não vem ao caso, porque pode-se dizer que os dízimos são contribuições e as oblações são tributos, ou vice-versa, ou ambos são tributos, ou ambos contribuições. Trata-se não de disputa a respeito da coisa, mas antes de linguagem, porque o que se pretende dizer é que, se somos obrigados a dar à Igreja, o que importa é que reconheçamos que ela é senhora nossa, como também de nossas coisas. E se nas outras coisas, já ditas, se originar semelhante controvérsia de palavras, não deve haver a mínima preocupação, contanto que por estas palavras se possa evidenciar a verdade das coisas. O que aplicamos às coisas já ditas, queremos aplicar ao que vamos dizer, de modo que, se não expomos as nossas crenças com aquelas palavras que expõem os que são considerados mais competentes na matéria, contudo, na medida em que pelas nossas palavras a verdade da coisa possa ser encontrada, esperamos que o leitor fique satisfeito.

Depois destes prolegômenos, abordemos a terceira parte. Na primeira parte foi mostrado que os poderes temporais ou terrenos estão sujeitos à Igreja, enquanto que na segunda provou-se que as coisas temporais colocam-se sob o domínio da Igreja. Como se poderíam fazer muitas objeções contra o que já se disse, vamos compor esta terceira parte para a perfeição e acabamento da obra, na qual o que ocorrer como objeção contra o que já se disse até aqui será resolvido de acordo com o método de nossa ciência.

Ocorre-nos uma primeira dúvida: a apelação parece ser nada mais que um recurso do menor para o juiz maior; a Igreja tem o primado sobre todas as coisas temporais, como dissemos acima, e, como observaram os grandes doutores da nossa ciência, por certo direito superior e principal todas as coisas estão sujeitas ao domínio da Igreja. Se as coisas são realmente assim, como se pode explicar que os cânones eclesiásticos digam que não é de rigor do direito que se apele do juiz civil ao papa (cf. *Extra, c. 7,X, De appel., "Si ãuobus"; 2,28).* Ora, dizemos que, se Alexandre III, ou qualquer outro papa, promulgou algumas coisas contra a jurisdição eclesiástica ou contra o poder da Igreja, em nada prejudicou ou pôde prejudicar seu sucessor. Como não é conveniente que se ignorem as palavras do sumo pontífice, que é o senhor da urbe e do orbe, procuramos salvar como podem ajeitar-se essas duas coisas: que o sumo pontífice é senhor universal nas coisas temporais e, contudo, não é de rigor do direito que se apele do juiz civil a ele.

Deve-se observar que quando se diz que isso não é conforme o rigor do direito, é preciso que a respeito do direito se façam muitas distinções. A primeira é que o direito é tríplice: mitigado,

moderado e rigoroso. Apliquemos esta distinção no caso de punição dos maus, para chegar até à distinção dos poderes. A lei foi feita por causa dos transgressores, pois contra os justos não há lei. "Com efeito, aquele que leva o gládio é ministro de Deus para punir os que fazem o mal. Pois os príncipes não são para temer pela boa ação, mas pela má", como diz *Rm 13,4 e 3.*

Ora, não há delito que não tenha suas condições e circunstâncias, que poderão referir-se ao gênero do delito pelo qual está sendo julgado o réu, ou ao juiz pelo qual o réu está sendo julgado. Se tais condições ou circunstâncias se referem ao gênero do delito, às vezes o atenuam, às vezes o agravam, porque um delito pode ser cometido em tal tempo, em tal lugar, de tal modo que o réu deve ser punido mais brandamente ou mais severamente. Por isso se diz em *Dt 25,2* que conforme o tamanho do pecado será também o modo dos golpes. O tamanho do pecado deve-se entender quer quanto ao gênero do delito, quer quanto às circunstâncias, porque algum gênero é mais grave que outro e algumas circunstâncias mais agravantes que outras. Referindo as circunstâncias a qualquer gênero de delito, dividimos o direito, como mencionamos, em mitigado, moderado e rigoroso. Se um gênero de delito tem como atenuantes todas as circunstâncias, deve-se aplicar ao réu um direito mitigado, punindo-o com certa misericórdia e condescendência. Se tem quase todas as circunstâncias agravantes, deve-se aplicar ao réu um direito rígido, punindo-o com severidade e rigor. Mas se está no meio termo, deve-se-lhe aplicar um direito moderado, conforme requer o gênero do delito.

O que dissemos das circunstâncias em relação ao gênero de delito, verifica-se a respeito delas quanto ao juiz. Se houve um motivo razoável, às vezes o juiz agrava ou atenua o fato ou o pune com meio termo, conforme vê que convém. Pode considerar as condições como agravantes e punir segundo o rigor do direito; também pode considerar as condições como atenuantes e aplicar um direito benigno e mitigado; ou pode considerar que as condições estão em meio termo, e aplicar um direito moderado, punindo segundo a eqüidade do direito.

Do que dissemos do rigor do direito quanto a punir os pecados, fica claro o que se deve dizer quanto a distinguir os foros ou os ofícios, porque assim como os pecados são punidos conforme o rigor do direito, principalmente quando são considerados como passíveis de punição e não de absolvição, assim também a distinção em foro eclesiástico e temporal e em ofícios só se faz segundo o rigor quando se consideram como distintos um do outro. Segundo esse modo, cada um exerce o seu ofício e não se reduz ao outro, conseqüentemente não se apela nunca de um

para outro. Ou então podemos dizer que o gládio terreno e o eclesiástico não são temporais do mesmo modo. Estes dois gládios se relacionam com a temporalidade assim como o sol e o fogo com a calidade: tanto o sol como o fogo aquecem, mas o fogo é quente formalmente, enquanto que o sol o é de forma muito mais excelente e virtualmente. Do mesmo modo, o gládio terreno é formalmente temporal, mas o eclesiástico, enquanto eclesiástico, é temporal de modo muito mais excelente e virtualmente, em razão da espiritualidade para a qual as coisas temporais se ordenam.'

Mas perguntas se o gládio eclesiástico pode ser temporal também formalmente. Ao que se pode responder que onde a Igreja tem jurisdição temporal por uma piedosa doação dos fiéis ou por outro justo título de aquisição, poderá o gládio eclesiástico ser chamado de temporal formalmente; e porque é rígido aquilo que não se dobra, parece ser rígido no direito, que se proceda segundo essa ordem: que o inferior que é tal formalmente, apele ao superior que é tal formalmente. E parece ter sido esta a intenção do papa Alexandre III. Com efeito, não diz que não se possa apelar do juiz civil ao papa, mas que não se observa esta rigidez e uniformidade, a não ser onde o papa tenha jurisdição temporal, e onde é temporal formalmente, como é o caso do juiz civil.

Podemos salvar as palavras citadas de outro modo, sem forçar o que se diz a respeito do rigor, mas fazendo outra distinção a respeito do direito. Dizemos que há o direito de distinção do foro, e o direito de plenitude do poder. Se se apela de um foro para outro e do juiz civil para o papa, como os gládios são distintos e este foro é distinto daquele, por isso tal apelação não será de acordo com o direio da distinção de. foro, mas de acordo com o direito da plenitude do poder, que se assenta no sumo pontífice. Com efeito, não é por causa da incapacidade do gládio espiritual que se uniu a ele o segundo gládio. No começo ambos os poderes estavam na mesma pessoa. Na lei da natureza, o sacerdote e o rei eram a mesma pessoa, como, por exemplo, Melquisedeque, acima mencionado, de quem diz *Gn 14,18* que era rei de Salém e sacerdote do Deus altíssimo. Também Jo, que não foi judeu, mas vivia segundo a lei da natureza, era rei e fazia os ofícios de sacerdote. Aliás, alguns grandes doutores observaram que na lei da natureza os primogênitos dos magnatas eram reis e sacerdotes. Também na lei escrita os dois poderes se assentavam na mesma pessoa. Moisés governava o povo nas coisas que se referem a Deus, o que é ofício do sacerdote, e julgava o povo, o que é ofício do gládio material; e Samuel, como diz o Mestre, nas *Histórias (PL 198, 1299C),* foi

sacerdote, juiz e profeta; por isso o Senhor o chamou três vezes, antes que Samuel compreendesse que era o Senhor que o tinha chamado (cf. *1Sm 3,4-10*). Foi feito assim para designar este tríplice ofício que se lhe devia confiar, como o Mestre refere nas *Histórias*, citando para tanto o testemunho de Josefo. Portanto, não é por causa da incapacidade que o gládio espiritual não se ocupa das coisas temporais, mas se uniu a ele o gládio material por causa da superioridade dele. O gládio espiritual é tão superior e são-lhe confiadas coisas tão superiores que, para poder dedicar-se mais livremente a elas, ajuntou-se a ele o segundo gládio, por cujo acréscimo sua jurisdição e plenitude de poder em nada ficaram diminuídas. Isto foi feito por uma questão de conveniência, a fim de que aquele que é ordenado para coisas grandes, a não ser em caso de urgência, não se imiscua diretamente nas pequenas. Há assim a plenitude do poder no gládio espiritual, de modo que, se for conveniente, julgue também coisas temporais. Se se apela, pois, do juiz civil para o papa, não é porque há distinção de foro, mas porque há direito de plenitude do poder.

Podemos explicar as citadas palavras de uma quarta maneira. Que algo seja ou não seja direito, vem da própria condição da coisa, assim como que algo seja ou não verdadeiro, se julga baseado na existência da coisa. Alguma coisa é verdadeira se for considerada de um modo, e não verdadeira se considerada de outro modo; assim o que parece doce é uma verdade acidental que por si mesma não é verdade. O mesmo se dá na questão: alguma coisa não é direito se considerada sob um aspecto, mas é direito se considerada sob outro. Por isso, vejamos como o direito civil se comporta em relação ao papa, e como um foro se comporta em relação ao outro, para que concluamos, pela própria existência das coisas, que o fato de apelar do juiz civil para o eclesiástico não é direito sob um aspecto, mas será direito sob outro.

Dizemos que um foro é distinto do outro, mas ordenado para o outro, porque, se os gládios são distintos, são, contudo, ordenados um para o outro. Se se trata do direito de apelação, não pode ele originar-se da distinção em si, porque a distinção dos foros, em si, faz que cada foro exerça o seu papel. Originar-se-á contudo da ordem do foro, pois se um foro se ordena ao outro, segue-se que de um foro se recorre ao outro. Com efeito, muitas coisas, se não se organizam reciprocamente, ficam confusas. Por isso foi escrito: "Onde há multidão, aí há confusão". Portanto, para que não haja confusão no regime do universo, para o qual até as hierarquias celestes se ordenam, foram instituídos dois gládios e é preciso que estejam ordenados recipro-

camente e que de um se recorra ao outro, do menor para o maior, porque o direito de apelação pede que se proceda não do maior para o menor, mas ao contrário. Quando se diz que não é do rigor de direito que se apele do juiz civil para o papa, respondemos que embora não seja do rigor do direito da distinção de foro, como ficou claro pelos argumentos apresentados, é contudo do rigor do direito da ordenação de foro. Mas quando e como se deve apelar, será dito mais abaixo.

Toda esta controvérsia (que o papa não tem ambos os gládios e que não se deve imiscuir na jurisdição temporal) parece ter-se originado do fato de alguns juristas observarem que o reino e o sacerdócio se originaram do mesmo princípio, de maneira que um não teria sido instituído pelo outro, que o reino existiu primeiro que o sacerdócio. Mas como está claro, pelo que foi visto, o sacerdócio existiu antes que o reino, pois antes que se fizesse a primeira menção de reino, em *Gn 10,9*, a respeito de Nemrod, que foi um homem robusto e opressor dos outros, já fora feita menção do sacerdócio. De fato, em *Gn 8,20* vemos que Noé edificou um altar ao Senhor e ofereceu holocaustos sobre o altar. Como pelo dilúvio das águas foi destruída toda carne, menos os que se encontravam na arca, assim que Noé saiu da arca, edificou um altar ao Senhor e exerceu o ofício de sacerdote. Houve, pois, primeiro o sacerdócio de Noé, antes que houvesse reino. Mesmo antes de Noé houve sacerdócio antes que houvesse reino: depois que Adão gerou Caim e Abel, aquele foi agricultor, e este pastor de ovelhas; Caim ofereceu ao Senhor dos frutos da terra, e Abel das primícias do rebanho. Ora, oferecer era ofício do sacerdote, e se Caim e Abel ofereceram sacrifícios ao Senhor, seria ridículo dizer que Adão, pai deles, não tivesse oferecido. Portanto, o sacerdócio começou no próprio Adão, e houve sacerdócio antes que houvesse reino.

O rei é ministro de Deus, vingador da ira de Deus, contra aquele que agiu mal. O poder régio tem por objeto os homens e principalmente os maus; contudo, tem por causa a Deus, porque todo poder vem de Deus como causa agente, tanto o poder real como qualquer outro. Mas o poder sacerdotal tem Deus tanto por causa como por objeto: por causa, porque tal poder vem de Deus; por objeto, porque é para as coisas que se referem a Deus. Por isso pertence também a ele oferecer sacrifícios a Deus. E porque a ordenação a Deus, tanto quanto ao tempo, como quanto à dignidade, é anterior à ordenação às outras coisas, porque a ordenação às outras coisas se origina da ordenação a Deus, segue-se que o poder sacerdotal, quanto ao tempo e quanto à dignidade, é anterior ao poder régio. Dizemos que o sacerdócio tem Deus por causa, porque vem de Deus, e tem

Deus como objeto, porque é para as coisas de Deus e oferece sacrifícios a Deus.

O sacerdócio é constituído nas coisas de Deus em favor do povo e oferece sacrifícios a Deus pelo povo, e por isso tem poder sobre o povo. Aliás, como o sacerdócio é constituído nas coisas que se referem a Deus nesta Igreja militante, segue-se que tem autoridade e poder na Igreja, em todas as coisas que se referem a Deus. E como nossas almas, nossos corpos e nossas coisas temporais se referem a Deus, conclui-se claramente que o sumo pontífice tem poder sobre tudo e julga tudo. Ele é a suprema ordem que pode haver nas coisas, pois é a ordem em relação a Deus. Aquele que é mais elevado em tal ordem, como é o caso do sumo pontífice na Igreja militante, é preciso que tudo se curve ante ele, e esteja sujeito à jurisdição dele. Por isso, se diz em *Hb 5,1:* "Todo pontífice, tomado dentre os homens, é constituído em favor dos homens, naquelas coisas que se referem a Deus".

É falso, pois, aquele princípio segundo o qual o reino existiu antes que o sacerdócio, a não ser que se entenda de uma prioridade e superioridade não de direito, mas de fato, porque, na Igreja primitiva, não de direito, mas de fato, os imperadores e os reis tinham por permissão de Deus certa prioridade e superioridade, e nesse lapso de tempo estavam sobre os sacerdotes e os outros fiéis que eles pegavam, entregavam à prisão e até trucidavam. Isto era um mal para os imperadores e reis, porque agindo assim desmereciam e pecavam; e era um bem para os fiéis, porque pela palma do martírio mereciam a vida eterna. Assim era de fato, mas de direito os imperadores e reis deviam sujeitar-se ao poder sacerdotal, pois Cristo deu aos sacerdotes um principado muito mais perfeito que aos reis. Porventura parecerá justo que o espírito ceda à carne e as coisas celestes sejam suplantadas pelas terrenas?

Deve-se, pois, pensar a respeito da ordem e da perfeição destes poderes, que um é anterior e mais perfeito que o outro, e um está sob o outro, como se dizia, o corpo está sob o espírito e as coisas terrestres sob as celestes. Mas o que se dizia, que tanto o reino como o sacerdócio vêm de um princípio, isto é, de Deus, e que um não vem através do outro, dizemos que isto é verdadeiro e não o é. É verdade que ambos vêm de um princípio, de Deus, porque, como diz *Rm 13,1:* "Não há poder que não venha de Deus". E se descermos até o poder sacerdotal e régio, vemos que ambos vêm de Deus: como se reunissem os adultos de Israel e viessem a Samuel, para que constituísse um rei sobre eles, disse o Senhor a Samuel *(1Sm 8,7):* "Ouve a voz do povo em tudo que falam". Logo, por mandato

do Senhor, constituiu-se um rei sobre Israel. Do mesmo modo também o Senhor chamou Samuel que servia no templo *(ISm 3,3s).* Fica claro, pois, que o sacerdote e o rei sobre Israel foram constituídos pelo Senhor, para que assim se entendesse que tanto o sacerdócio como o reino vêm de Deus. Portanto, ambos vêm do Senhor, mas um através do outro.

Se se considerarem estes argumentos, fica claro que é falso o que se disse, que um não viria através do outro. Como dizíamos, assim como o Senhor chamou diretamente Samuel, que servia no templo, o qual depois do chamado exerceu o ofício de sacerdote, assim teria podido chamar Saul, para que exercesse o ofício de rei. Contudo, não quis fazer isso, mas mandou a Samuel que constituísse um rei sobre Israel, para que por este fato o poder régio ficasse sabendo que foi instituído através do sacerdócio. E se o primeiro rei dentro do povo fiel foi constituído através do sacerdócio por mandato do Senhor, todos os reis posteriores devem entender que ou não reinam como o Senhor mandou, ou devem reconhecer que estão constituídos no regime dos homens e no governo dos fiéis através da Igreja, porque são regenerados através dela. De outra maneira não seriam reis verdadeiros, já que entre os infiéis não há reinos verdadeiros, mas antes, para usar as palavras de Agostinho, há grandes latrocínios. Portanto, os fiéis são constituídos reis através da Igreja, porque através dela são regenerados e absolvidos dos pecados, e através dela conseguem as outras coisas a que aludimos, sem as quais não mereceríam ser chamados de jeito nenhum de reis verdadeiros e dignos.

CAPÍTULO II

A Igreja tem sobre as coisas temporais um domínio universal. Como se deve entender que o sumo pontífice não quer perturbar a jurisdição dos reis, e que não cabe à Igreja, mas aos reis, julgar a respeito das posses?

A necessidade deste segundo capítulo tem sua origem no que se diz na lei *(Extra, c. 13,X, De iudic., "Novit"; 2,1),* que o sumo pontífice não entende perturbar ou diminuir a jurisdição dos reis. Como a perturbação e a diminuição soam como injúria, quem usa de seu direito não faz injúria a ninguém (cf. *I. 155,* § *1; D. 50,17).* A Igreja, sendo senhora de todas as coisas temporais, não perturba, nem diminui a jurisdição de alguém,

se usando de seu direito julga a respeito das coisas temporais. Origina-se este capítulo também pelo que se diz na lei *(Extra, c. 7,X, Qui filii sint Isgitimi, "Causam"; 4,17)* que cabe ao rei dos ingleses e não à Igreja julgar de tais posses; e antes *(c. 5,X "Lator"; 4,17)* diz que ao senhor secular, sob cujo juízo se discute uma causa de herança, declare pertencer a ele o juízo, ouça e decida a causa. Se a Igreja tem um domínio universal sobre as coisas temporais, caberá mais a ela julgar das posses, do que aos reis, nem quer, como parece, que se julgue ou se decida uma causa de herança por um senhor secular, uma vez que pode ser julgada por um juiz eclesiástico.

Aqui vamos entrar mais profundamente no problema e mostrar, a partir do que vemos nos agentes naturais, como o sumo pontífice não deve imiscuir-se no juízo das coisas temporais, e como deve remeter isto aos senhores seculares e não perturbar em nada a jurisdição deles. Vemos nas coisas naturais que algumas se fazem segundo uma lei comum do governo das coisas, outras entretanto segundo uma administração e providência especial de Deus. Ora, o mundo é governado por Deus de duplo modo: comum e especial. Segundo a lei comum, Deus pode assemelhar-se ao mar ou também ao sol, e ser comparado a qualquer agente universal. Este reparte as suas virtudes a todas as coisas e não impede nenhuma em sua ação, mas deixa todas seguirem os próprios cursos. Deus, que governa o mundo com a lei comum, pode ser comparado ao mar, ao qual se se levarem diversos vasos, acontecerá que o mar se mostrará todo inteiro a cada um deles, mas nenhum poderá contêlo todo (cf. Agostinho. *Confess. 1. 1, c. 5; PL 32, 662),* contudo um conseguirá pegar mais água do que o outro, conforme o tamanho de cada um, mas nenhum poderá queixar-se do mar, porque só pode receber tanta água quanta couber nele. Segundo este modo de falar, o mar comporta-se uniformemente ante todos os vasos, porque se mostrou inteiro a cada um, mas nem todos se comportam uniformemente em relação a ele, porque uns apanham mais de sua água, outros, menos.

Também Deus é de certo modo uma fonte e um mar de virtude e de poder, do qual derivam todas as virtudes e poderes, como se fossem uma espécie de ribeirões. Tal mar ou fonte se oferece inteiro a cada um dos ribeirões e comporta-se do mesmo modo em relação a todos. Contudo, os ribeirões recebem mais ou menos água, conforme o tamanho deles. Os ribeirões maiores ou menores derivados da fonte são as virtudes e os poderes das criaturas; algumas são maiores, outras menores. E se quisermos distinguir os ribeirões e as virtudes das criaturas segundo os diversos graus, distingui-los-emos, assim como

distinguimos as criaturas. Certas criaturas são intelectuais, como os anjos e os homens; algumas são sensíveis, como os animais; algumas são vegetais, como as plantas; algumas são inanimadas, como as pedras, os metais e outros.

Fantasiosa, portanto, era a opinião de Platão, que, de acordo com os diversos graus das coisas, imaginou diversas idéias, às quais chamava de deuses, dizendo que influíam nas outras coisas. Havia a idéia de pedra, de animal, e outras mais. Não há muitos deuses, nem há muitos mares: há um só Deus e um só mar, que se oferece inteiro a cada criatura; nenhuma criatura o abarca todo, mas cada uma, segundo o seu modo, apanha o que pode do caudal dele: os seres intelectuais, intelectualmente, os sensíveis sensivelmente, os vegetais vegetativamente. Deus está todo em toda parte, mas nenhuma coisa o apanha, como diz Agostinho *(loc. cit.)* a respeito dos princípios.

Portanto, não é verdadeira a opinião de Platão que, de acordo com as diversas perfeições e virtudes, imaginou várias idéias e, consequentemente, muitos deuses, porque chamava estas idéias de deuses. Não há um deus do qual provém o ser vivo, outro do qual provém o intelectual, outro do qual provém o racional e outro do qual provém o ser sensível. Daí Dionísio *(De áiv. nominibus c. 5;* cf. Tomás de Aquino, *Opp. ed. Parmae, vol. 15, p. 334),* reprovando as opiniões dos platônicos, diz que "não há um ser existente, um ser vida, outro sabedoria, nem admitimos muitas causas" primeiras, mas todas as coisas são "derivação de um só Deus e manifestam a sabedoria de um só Deus".

É falsa a opinião dos platônicos que, de acordo com as diversas perfeições, admitiram muitos deuses; é também falsa a opinião dos maniqueus que, conforme viam nas coisas o bem e o mal, foram levados a afirmar que há dois princípios e dois deuses. Há um só Deus, sendo que bons são chamados aqueles que o imitam e maus aqueles que se desviam dele, como acima referimos. Há um alvo: se o golpearmos, somos bons atiradores; se errarmos, somos maus. No governo de todo o mundo há um só Deus que, enquanto o governa segundo a lei comum, pode ser chamado de mar, no qual todos os vasos se enchem, do qual fluem todos os rios, e para o qual todos os rios se dirigem; de acordo com a lei comum se comporta uniformemente em relação a tudo, porque se expõe inteiro a cada coisa; mas as coisas não se comportam uniformemente em relação a ele. Assim também Deus é uma espécie de mar de perfeições, no qual há todas elas, pois segundo Aristóteles *(Met. I. 5, c. 16; 1021b?)* Deus é determinado ser perfeito no qual se reúnem as perfeições de todos os gêneros: é um certo mar de poderes e de virtudes, porque nele há todo poder e virtude. Daí também todas

as outras virtudes estão suspensas pela virtude primeira e são derivadas dela. Por isso se diz no *De causis* (§ *15; 177)* que todas as virtudes estão suspensas pelo infinito primeiro, que é a virtude das virtudes. Há, pois, diversos gêneros de virtudes e poderes; algumas virtudes são intelectuais, outras sensíveis, outras celestes, outras terrenas, mas todas derivam não de muitas fontes, nem de muitos primeiros princípios, mas de uma só fonte e primeiro princípio.

Adaptemos estas colocações à questão. Assim como no governo de todo o mundo há uma fonte, um só Deus, no qual há todo poder, do qual derivam e ao qual se reduzem todos os poderes, assim também no governo dos homens, e em toda a Igreja militante é preciso que haja uma só fonte, uma cabeça, na qual esteja a plenitude do poder, na qual esteja todo poder sobre o Corpo Místico, que é a Igreja, com quem estejam ambos os gládios, porque do contrário não haveria nela todo poder. Desta fonte derivam todos os outros poderes e a ela eles retornam; esta fonte, enquanto rega e inebria toda a Igreja, segundo a lei comum, comporta-se uniformemente em relação a todas as coisas, porque de um modo organizado, como requer o governo da Igreja, se mostra inteira a cada um, mas ninguém a abrange inteira, porque em ninguém há tanto poder como nela.

Esta fonte, pela lei comum, se comporta uniformemente com relação a tudo, pois que conserva tudo em sua ordem e o protege em seu estado. Mas as coisas não se comportam uniformemente com relação a ela, pois de sua influência e poder umas tiram mais que outras. Há assim principados maiores e menores, quer eclesiásticos, quer terrenos, porque todos eles derivam desta fonte e pela influência dela devem reconhecer-lhe o poder. Como se afirma de Deus, que governa todo o mundo segundo a lei comum, do mesmo modo deve-se afirmar do vigário de Deus que, segundo a lei comum, governa, inebria e irriga toda a Igreja *(Rm 5,14; Glossa ord; PL 114, 486).* Sob este aspecto assemelha-se ao mar ou à fonte, da qual brotam todos os ribeirões e todas as outras potências, e que se apresenta toda a qualquer deles, mas nenhum a abrange toda.

Mas talvez digas que nem todo poder deriva desta fonte, porque nem todos os príncipes e reis reconhecem que têm poder vindo dela. Houve poder régio antes que houvesse a Igreja, porque esta foi formada do lado de Cristo suspenso na cruz: pois a Igreja tem a plenitude do seu vigor vinda da paixão de Cristo, de cujo lado fluíram os sacramentos, como diz a glosa a *Rm 5,14 (PL 114, 486).* Mas antes que Cristo sofresse, havia o poder régio. Antes que Cristo nascesse saiu o edito de César Augusto, para que se recenseasse todo o mundo; cada um ia

declarar-se publicamente em sua cidade natal e como José fosse com Maria, sua esposa, que se achava grávida, à sua cidade, então completaram-se os dias da gestação, e deu à luz a Cristo, seu filho primogênito (cf. *Lc 2,1.3-6).* Assim, César Augusto existiu não só antes que Cristo padecesse e que se formasse a Igreja, mas também antes que Cristo nascesse.

Dizemos portanto que, se falarmos do sacerdócio simplesmente, ele existiu em tempo e dignidade antes que o reino. Mas, se por sacerdócio entendemos a Igreja, e a Igreja e o sacerdócio não em qualquer tempo ou estado, mas sob a nova lei, então, embora antes do sacerdócio simplesmente não houvesse reino, houve contudo reino antes do sacerdócio da nova lei. Embora fosse assim, tendo vindo a lei nova e sendo formada a Igreja do lado de Cristo, ela ficou católica, isto é, senhora universal e não houve, após, reis ou príncipes que não tenham sido reis através da Igreja, ou que não tenham sido através dela reis dignos e verdadeiros, ou que não tenham sido, através dela, réis simplesmente, sem diminuição.

Diz-se, ou pode-se dizer, que os reis ou príncipes se tornam ou são tais através da Igreja, quando, pela Igreja ou por autoridade dela, depõe-se este e constitui-se aquele, assim como a Igreja mudou o império do Oriente para o Ocidente, ou como depõe outros príncipes (ou por sua autoridade foram depostos) e pela mesma autoridade foram instituídos outros. Por isso os que são instituídos devem ser chamados reis ou príncipes através da Igreja, uma vez que antes não eram tais nem deviam ser, e depois se tornaram pela autoridade da Igreja. Pouco importa, se este ou seu pai, ou avô ou bisavô tenha se tornado príncipe através da Igreja, se o principado chega até ele por herança, porque, se se considera a raiz e o primeiro antepassado que se tornou príncipe através da Igreja, segue-se que aquele que obteve o principado por direito hereditário também se tornou príncipe através da Igreja.

Muitos, pois, tornaram-se príncipes através da Igreja. Se nem todos, contudo todos tornaram-se verdadeiros e dignos chefes através dela, porque, como dissemos, entre os infiéis propriamente não há nem império, nem reino. Quem é filho da ira e nàò anda sob Deus, segundo á verdade, não é nada sob ele. Por isso Agostinho *(De civ. Dei, l. 2, c. 21; PL 41, 69),* como vimos, diz que não há república, nem verdadeira justiça, onde Cristo não for o fundador e o dirigente; mas sem a verdadeira justiça os reinos e os impérios, diz ele *(ibid. I. 4, c. 4; PL 41, 115),* são grandes latrocínios. E como todos nascem por natureza filhos da ira, e todos, por qualquer pecado mortal, se tornam filhos da ira, nenhum príncipe será digno e verdadeiro príncipe, se não

for regenerado espiritualmente através da Igreja e, se cair em pecado mortal, não for absolvido sacramentalmente por ela.

Em terceiro lugar diz-se que os reis e os príncipes são príncipes simplesmente e sem diminuição através da Igreja, se forem abençoados ou ungidos pela Igreja. Nos reis e nos príncipes ungidos, que, por direito hereditário, sucedem no reino ou no principado, é o direito de herança que faz ou parece fazer o que o direito de eleição faz nos prelados eclesiásticos. Ora, os eleitos à prelatura não são chamados simplesmente tais, até que sejam confirmados pelo prelado superior; assim também nos reis e príncipes que são ungidos pelo prelado eclesiástico, a bênção e a unção são como que uma aprovação da Igreja, porque por tal unção como que se consagra a Deus, para que seja todo de Deus e se exponha em favor da Igreja, para que a partir de então simplesmente e sem diminuição seja rei e assim seja chamado.

Das três maneiras diz-se que alguns se tomaram reis através da Igreja: ou porque foram instituídos através dela, ou porque foram regenerados e absolvidos por ela, ou porque foram ungidos e abençoados por ela. Se nem todos são ou se tornaram reis ou príncipes pela Igreja por todos estes três modos, ao menos tornaram-se pelo segundo, no sentido em que, regenerado espiritualmente e absolvido sacramentalmente pela Igreja, alguém se torna verdadeiro e digno rei. Não há ninguém, pois, que não deva reconhecer que seu reino vem da Igreja, através da qual reina justamente, e sem a qual não pode reinar justamente. Foi certa a comparação, dizendo que Deus no regime de todo o universo, e o vigário de Deus, sob Deus, quanto ao regime dos fiéis, é uma espécie de fonte e de mar de virtude e de poder, do qual todos os outros poderes derivam, e para o qual todos voltam e se ordenam, pois o vigário de Deus, enquanto governa e rege a Igreja segundo a lei comum, se comporta uniformemente em relação a todas as coisas, porque deixa cada qual seguir o seu caminho, e não quer impedir ninguém no seu ofício.

Sabendo como Deus, enquanto governa o mundo segundo a lei comum, se assemelha ao mar, e aplicando isto ao sumo pontífice, vamos mostrar agora como se assemelha ao sol. Dionísio *(De ãiv. nominibus,* c. *4;* cf. Tomás de Aquino, *Opp. eã. Parmaé, vol. 15, p. 294s)* diz que "assim como o sol, sem calcular e sem fazer acepção, mas por si mesmo, ilumina todas as coisas e as torna capazes de participar de sua própria luz de acordo com a condição delas, assim o que é bem acima do sol, como acima de sua obscura imagem, pela sua própria essência emite a todas as coisas existentes, proporcionalmente, os raios de toda a bon-

dade". Diz-se que o sol é uma obscura imagem de Deus, porque nenhuma coisa corpórea representa tão claramente a Deus como as coisas espirituais. Deus, sem calcular e sem acepção, emite a todas as coisas existentes os raios de sua bondade, o que é verdade, enquanto rege o universo de acordo com a lei comum; e comporta-se uniformemente em relação a todas as coisas, porque conserva todas na existência, dirige-as de acordo com a sua virtude e não as impede na sua ação. Também o sumo pontífice é como que um sol, enquanto governa a Igreja segundo a lei comum, e se comporta uniformemente em relação a todas as coisas, porque conserva e promove todas em seu estado e não impede que exerçam seu ofício.

De um terceiro modo, no governo do mundo de acordo com a lei comum, Deus se assemelha a um agente universal que atribui a todas as coisas as suas virtudes, não impede nenhuma em sua ação, mas deixa todas seguir seus próprios rumos. Segundo este modo, diz Agostinho *(De civ. Dei, l. 7, c. 30; PL 41, 219s)* que "cultuamos aquele Deus que constitui os inícios e os fins da substância e do movimento para as naturezas criadas por ele, porque aquele que construiu a propriedade das sementes é quem conhece e dispõe as causas das coisas", e acrescenta: "assim portanto administra todas as coisas que criou, de modo que também elas exerçam e façam seus próprios movimentos".

Deus dispõe as causas e dá força às sementes, pois deu a cada criatura uma força própria e administra a todas segundo a lei comum, não as impedindo, mas deixando que sigam seu curso. O sumo pontífice, vigário de Deus, age no governo da Igreja e dos fiéis como Deus no do mundo. Volta pois a pergunta: já que a Igreja tem domínio universal sobre as coisas temporais, como se deve entender que o sumo pontífice não quer perturbar a jurisdição dos reis *(Extra,* c. *13,X, De iudiciis, "Novit"; 2,1),* e que não cabe à Igreja imiscuir-se nas questões de posses, mas aos reis *(Extra, c. 7,X, Qui filü sint legitimi, "Causam" et "Lator"; 4,17),* onde a herança é remetida ao senhor secular? Respondemos, pelo que vimos, que o papa, assim como Deus, governa o mundo de acordo com uma dupla lei. Segundo a lei comum, comporta-se como o mar, ao qual qualquer vaso que se achegue, volta cheio; como o sol, que de sua parte emite a todos os seus raios de bondade; e como um agente universal, que dá as virtudes às coisas e administra todas de modo a deixá-las fazer seus próprios movimentos. Podemos aplicar esta lei comum de Deus no governo do mundo ao sumo pontífice no governo dos homens quanto às coisas temporais. O papa não se imiscui nestas, cuja preocupação cabe aos poderes terrenos, porque se o fizesse não enchería os poderes terrenos, mas os

esvaziaria, retrairía deles os raios de seu poder, não permitiría que fizessem seus próprios movimentos e seguissem seus rumos.

Portanto, segundo a lei comum, o papa não se imiscui nos assuntos temporais, mas se imiscui segundo a lei especial, como no caso em que as coisas temporais tenham sido dadas especialmente à Igreja, ou porque no litígio das mesmas está anexo algo, que cabe especialmente à Igreja, ou por muitos outros casos a respeito dos quais vamos tratar no capítulo seguinte. Não se trata, pois, de uma falta de poder do papa, que o impeça de se imiscuir nas coisas temporais, mas porque convém que o sumo pontífice se comporte segundo a lei comum, a menos que aconteça algo especial. A lei comum permite que os reis e os príncipes seculares tenham seus espaços nas coisas temporais; o que não acontece com as coisas espirituais, como se mostra a seguir.

Dizemos, por causa das soluções dadas no primeiro capítulo, que não é de rigor do direito que se apele do juiz civil ao papa, enquanto o sumo pontífice se envolve no governo das coisas temporais. Contudo, segundo a lei comum, isto será ou poderá ser de rigor do direito, enquanto nas coisas temporais se considerar algum aspecto espiritual. Deus, pelo domínio universal em todas as coisas naturais, poderia fazer que o fogo não esquentasse e a água não molhasse; contudo governa o mundo de acordo com a lei comum e, a menos que haja algo espiritual, permite que as coisas sigam seus rumos, não proibindo que o fogo esquente nem que a água molhe. Assim o sumo pontífice, vigário de Deus, a seu modo tem o domínio universal sobre as coisas temporais, mas querendo comportar-se de acordo com a lei comum, a menos que haja algo espiritual, é conveniente que permita aos poderes terrenos, aos quais foram confiadas as coisas temporais, que sigam seus rumos e exerçam seus juízos.

CAPITULO III

A razão persuade, as coisas materiais e naturais manifestam e o governo divino prova de que modo o sumo pontífice deve comportar-se acerca das coisas temporais

O sumo pontífice tem ambos os gládios; e foram confiados a ele não por qualquer um, mas por Cristo, os reinos terreno e celeste e os direitos do império *(Decreto c. 1, á. 22, "Omnis").* Por isso com razão se pergunta: como pertencem as coisas tem-

porais aos direitos do império? Por que não por qualquer motivo e a toda hora se apela ao papa a respeito delas? Pergunta-se, além do mais, quais são aquelas coisas espirituais, nas quais se apela a ele, e nas quais se imiscui nas temporais? Dizemos que a razão persuade, o que vemos nas coisas naturais mostra, o governo divino quanto à Igreja triunfante e militante prova que o sumo pontífice deve comportar-se no governo das coisas temporais de acordo com a lei comum e, a não ser em razão de algumas coisas espirituais, não se imiscua nelas e também que em razão das coisas espirituais é que se apele ao papa. Neste capítulo trataremos estas coisas de um modo geral, mas nos seguintes desceremos especialmente às coisas espirituais.

Em primeiro lugar, a razão demonstra como o sumo pontífice não deve imiscuir-se nas coisas temporais, porque preocupado com muitas coisas é menor a atenção para cada uma em particular; ora, o sumo pontífice, como homem espiritual, a quem pertence julgar tudo, deve ter um cuidado especial para as coisas espirituais. Exatamente por isso foi acrescentado a ele o segundo gládio, para que pudesse ocupar-se mais livremente com elas, que requerem sua especial atenção. Por isso, tudo que acontece nas coisas espirituais e nos juízos eclesiásticos, pode-se dizer que seja um caso especial dele, porque deve ter um cuidado especial para tais coisas, de modo que ele seja o juiz ordinário em qualquer foro e em tais coisas se apela a ele a toda hora, por qualquer motivo espiritual. Para que possa preocupar-se especialmente com as coisas espirituais, deve ter certo cuidado das coisas temporais. Por isso, a menos que alguma causa especial requeira, não deve imiscuir-se nas coisas temporais de acordo com a lei comum, segundo a qual, como dissemos, permita que todos os poderes terrenos e juizes civis sigam os seus rumos.

Visto que a razão persuade, vamos ver como as coisas naturais demonstram o que dizemos. O gládio material tem seu poder vindo do sumo pontífice, pois todo poder que há na Igreja militante é derivado dele; ninguém pode ter algum poder justamente, nem ser dono de alguma coisa com justiça, como acima dissemos, a não ser através da Igreja, ou porque é regenerado por ela e absolvido sacramentalmente. Portanto, os príncipes seculares têm o poder vindo da Igreja e sob a Igreja, e as coisas naturais e corporais têm o poder vindo de Deus. Há aqui rima certa semelhança entre o poder que o gládio material tem, vindo da Igreja, e o poder que as coisas naturais têm, vindo de Deus; e se não é semelhança de todos os modos, é o quanto basta para a questão. O poder que o fogo tem de queimar, vem de Deus, e o poder que o leão tem de ser forte e furioso, vem de Deus. E assim como é duro que alguém seja entregue ao poder

do gládio material, que pode exercer o juízo de sangue, assim é duro que seja entregue ao poder do fogo, que queima, ou ao poder dos leões, que usarão de violência. Como os que são entregues ao poder do gládio material, seja quanto às coisas temporais, seja quanto ao próprio corpo, muitas vezes apelam à Igreja, assim também apelam a Deus os que são entregues ao poder das coisas naturais, como por exemplo ao poder do fogo ou dos leões ou de outros agentes naturais, quer quanto às coisas que têm (porque o fogo talvez queime suas casas ou os leões dilacerem suas posses), quer quanto ao corpo (porque o próprio corpo pode ser entregue para ser queimado ou exposto aos leões para ser devorado).

Freqüentemente os que estão expostos a tais perigos interpelam a Deus, mas raramente vemos que Deus ouça e admita a interpelação e as apelações quanto aos danos corporais. Às vezes, entretanto, por algum motivo especial ou vê e dá atenção, como se encontra em *Dn 3,20s*, onde se lê que Daniel e seus companheiros, com os pés amarrados, foram atirados à fornalha ardente, que estava acesa em demasia, sete vezes mais do que habitualmente, e Deus fez no meio da fornalha como que um vento que sopra orvalho, e o fogo não os tocou nem afligiu, nem molestou em nada.

Daniel foi entregue a um juiz crudelíssimo, ao fogo ardente, e do juiz apelou a Deus, que dera poder ao fogo. Daniel apelou a Deus, porque recorreu e se queixou a ele, e apelar é recorrer ou protestar de um juiz menor ao maior. Aceitou Deus a apelação de Daniel e tirou-o do poder de um juiz cruel. Mas é raro que se dê atenção a tal apelação. Houve algo de especial no caso de Daniel.

Ele não só foi entregue a um juiz crudelíssimo, o fogo ardente, mas também a juízes crudelíssimos, que foram os leões violentos, como se encontra em *Dn 14,30s*. Também destes juízes de novo queixou-se ao Senhor, e apelou a ele; e Deus, aceitando a apelação, fechou as bocas dos leões, para que não lhe fizessem nada de mal. Mas, como dissemos, isto acontece raramente, e foi algo de especial em Daniel e em poucos santos. Comumente e as mais das vezes Deus governa o mundo, quanto às coisas naturais, não de acordo com uma lei especial, que não deixa o fogo queimar e não deixa leões ferozes devorar, por mais famintos que estejam, mas governa o mundo segundo a lei comum, de modo a deixar as coisas seguirem os próprios rumos.

Assim Deus governa o mundo das coisas naturais que vemos, porque o mais das vezes se comporta com elas segundo a lei comum, não as impedindo em suas ações, e raramente acontece,

em alguns casos especiais, que não as deixa seguirem seus rumos, Também o sumo pontífice, quanto às coisas temporais e materiais, deve comportar-se segundo a lei comum, deixar que elas sigam os próprios rumos, e os gládios materiais exerçam seus juízos, a menos que talvez haja algumas coisas especiais, por causa das quais se deva imiscuir nas coisas temporais, e então, por este motivo, mesmo nas coisas temporais, poder-se-á apelar dos juizes civis e dos poderes terrenos ao papa.

Portanto, nas coisas espirituais sempre que recorremos a Deus e apelamos a ele — enquanto estivermos nesta vida, onde nos é dado tempo de penitência — Deus ouve a nossa interpelação e admite a nossa apelação. Assim, o sumo sacerdote, vigário de Deus, deve sempre ter uma preocupação especial acerca das coisas espirituais, de modo que todos os casos em tais assuntos sejam para ele especiais e neles ele seja o ordinário em toda parte. Entretanto, acerca das coisas temporais, a não ser em vista de algumas coisas especiais, não deve dar atenção à apelação e nem se imiscuir nelas, que devem ser deixadas aos poderes terrenos e aos juizes civis.

Tendo-se mostrado pela razão e pelas coisas naturais de que maneira o papa deve comportar-se acerca das coisas temporais, vamos mostrá-lo agora pelo governo divino quanto à Igreja triunfante e militante. Dizemos que a Igreja triunfante é toda espiritual, até mesmo nós seremos espirituais depois da ressurreição, quando estivermos no céu com os corpos que então serão espirituais, porque não precisarão de alimento, assim como os espíritos. Por isso se diz em *ICor 15,42* que se semeia um corpo animal e ressuscitará um corpo espiritual. Na pátria celeste, a Igreja triunfante, que é toda espiritual, por qualquer motivo e a toda hora se apela a Deus e se tem recurso a ele, para que em tudo seja feita sua vontade.

Há entre os anjos discórdias, litígios e lutas, mas sem qualquer pecado e culpa. Há entre eles discórdias, no sentido amplo da palavra, quando um quer uma coisa, outro quer outra. O anjo que falava a Daniel queria a libertação dos judeus, o que era o príncipe do reino dos persas não queria. Há, pois, litígios entre eles, quando não querendo a mesma coisa, como que brigando, cada qual apresenta seus argumentos. Talvez o anjo que queria a libertação de Daniel argumentasse que Daniel, por ser tão santo e tão bom, devia ser ouvido; entretanto o anjo príncipe dos persas, que não queria a libertação de Daniel e dos demais judeus, talvez apresentasse em seu favor que, enquanto os judeus estivessem entre os persas, pelo exemplo deles a nação persa se desviaria de muitos males e seria levada a muitos bens.

Há, pois, luta entre os anjos, não só quando um quer o que o outro não quer, o que é como que discordar, e não só quando cada qual apresenta uma justificativa para sua parte, o que é como que discutir, mas também quando um resiste ao outro, para que o outro não faça o que quer, o que é como que lutar. Por isso o anjo que queria a libertação dos judeus disse que o príncipe do reino dos persas se opôs a ele durante vinte e um dias, como se lê em *Dn 10,13*.

Nestes litígios e discórdias Deus mantém a harmonia quando ensina aos anjos o que quer que se faça a respeito do que estão discutindo. Por isso se diz em *Jó 25,2s* que o poder e o terror estão naquele que mantém a concórdia nas suas sublimidades, isto é, nos seus anjos. Estas sublimidades, os anjos, são como que inumeráveis, e por isso continua o texto: "Porventura existe o número dos seus soldados?", isto é, dos anjos, explica a glosa interlinear. Quando, pois, um anjo se opõe ao outro, este imediatamente apela ao Senhor e interpela-o para que se faça a sua vontade, e para que sentencie o que deve ser feito.

Na Igreja triunfante, que é toda espiritual, a cada passo e por qualquer motivo apela-se a Deus, para que ele sentencie o que deve ser feito. Nisto aprendemos que quanto às coisas espirituais pode-se apelar ao sumo pontífice por qualquer motivo e a toda hora, para que sentencie o que deve ser feito e como nos devemos comportar. Mas na Igreja militante, que não é toda espiritual, quanto aos danos corporais, embora apelemos a Deus, não somos comumente atendidos. Aliás, habitualmente, quanto às coisas temporais e corporais, Deus administra-as de tal maneira que as deixa seguir seus rumos; e deu-lhes poder de tal maneira que, de acordo com ele, exerçam suas ações, a menos que surjam alguns casos especiais, por causa dos quais Deus queira fazer algo fora do curso costumeiro e da lei comum.

Do agir de Deus aprendemos como o sumo pontífice deve comportar-se nas coisas temporais. Muito embora o poder terreno tenha sido constituído através e sob o poder eclesiástico, contudo o poder eclesiástico não deve imiscuir-se nas coisas temporais, e não deve dar atenção às apelações nesse sentido, exceto se houver algo de especial, como por exemplo, porque essas coisas são especialmente da Igreja ou, por outro motivo que apresentamos abaixo; mas deve remeter os julgamentos em tais casos aos senhores seculares e aos juízes civis, para que eles emitam seus juízos a respeito e sentenciem o que deve ser feito.

CAPÍTULO IV

Se todas as coisas temporais estão sob o domínio da Igreja, como se deve entender o que diz Inocêncio III que, "considerando certos motivos, exercemos casualmente a jurisdição temporal"?

Os tratados comuns de moral não nos informam suficientemente a respeito, a não ser que sejam explicitados e demonstrados. Foi dito que nas coisas espirituais, por qualquer motivo e a toda hora, se apela ao papa, e que ele se imiscui quando vê que convém ao bem público.

Deve-se, pois, demonstrar quais são aquelas coisas especiais, por causa das quais nos litígios temporais se apela do juiz civil ao papa, e pelas quais ele se imiscui nas coisas temporais, o que será demonstrado no capítulo seguinte. Neste capítulo vamos demonstrar como a Igreja é senhora de todas as coisas temporais, de que modo é verdade e como se deve entender o que diz Inocêncio III *(Extra, c. 13,X, Qui filii sint legitimi, "Per venerabilem"; 4,17)* que, "considerando certos motivos, exercemos casualmente a jurisdição temporal". Na primeira parte desta obra dizíamos que as coisas temporais, enquanto temporais, estão sujeitas à Igreja, o que não se deve entender que por si e primeiramente são sujeitas à Igreja, mas que são sujeitas à Igreja de per si e não primeiramente. Diz-se que algo é por si, de per si, quando é por um motivo que existe nele. Ora, as coisas temporais em si mesmas têm a causa, para que se submetam às espirituais e se ordenem a elas. Portanto, não é acidentalmente, mas por si, por um motivo existente dentro delas, que as coisas temporais estão colocadas sob o poder espiritual.

Sabendo o que significa "por si", cabe agora perguntar o que significa "primeiramente". Dizemos que está "primeiramente", como está explicado em outra ciência, o que está em outro por si mesmo, e não em si mesmo por outro, como, por exemplo, ter três compete primeiramente ao triângulo, porque todas as outras coisas tem três por ele, enquanto ele tem três por si mesmo, não por outro. Se as coisas temporais fossem sujeitas à Igreja primeiramente, todas as outras seriam sujeitas à Igreja por elas, e as espirituais estariam sujeitas à Igreja pelas temporais. A Igreja primeiramente teria poder sobre as coisas temporais, e pelas temporais sobre as espirituais, o que é falso e irracional. As coisas espirituais estão sujeitas à Igreja primeiramente, e por elas são-lhe sujeitas as temporais. Mas as tempo-

rais estão sujeitas à Igreja de per si, porque têm causa em si para se sujeitarem à Igreja. Quando pois se diz que as coisas temporais, enquanto temporais, estão sujeitas à Igreja, aquele "enquanto" não dá a entender que seja primeiramente, mas que não é só acidentalmente, e sim de per si.

Mas talvez se pergunte se em algum sentido as coisas temporais estão colocadas primeiramente sob a Igreja. Respondemos que elas podem ser comparadas às espirituais, às quais estão sujeitas e se ordenam, e podem também ser comparadas ao poder terreno. Se comparadas às espirituais, dizemos que as temporais não estão sujeitas à Igreja primeiramente, porque então as espirituais estariam sujeitas à Igreja através delas, o que não é verdade; aliás, é exatamente o contrário. Mas, se comparadas ao poder terreno, vamos distinguir o que pode significar "primeiramente". Em um sentido é o mesmo que "mais imediato", em outro, o mesmo que "de modo principal", como, por exemplo, se o ferreiro atinge o ferro através do martelo, é claro que primeiramente, isto é, mais imediatamente é o martelo que atinge o ferro, mas primeiramente, de modo principal, é o ferreiro que atinge o ferro. O fato de o martelo atingir o ferro depende do ferreiro; por isso é o ferreiro e não o martelo que atinge de modo principal o ferro. O mesmo acontece na questão: o poder terreno é como que um instrumento e um martelo do poder eclesiástico, e se o poder terreno tem domínio sobre as coisas temporais, tem-no do poder eclesiástico, assim como o martelo, que atinge o ferro por causa do ferreiro. Não há nenhum príncipe sobre coisas temporais que não tenha recebido da Igreja o ser príncipe, ou o ser verdadeiro e digno príncipe, como foi demonstrado.

A Igreja tem sobre as coisas temporais certa autoridade superior e principal, como notaram alguns teólogos. Segundo tal autoridade cabe-lhe instituir o poder terreno que está à frente das coisas temporais; por esta instituição o poder terreno imiscui-se imediatamente nas coisas temporais. Assim estas estão sujeitas ao poder terreno primeiramente, isto é, de modo mais imediato, e estão sujeitas à Igreja primeiramente, isto é, de modo principal. De acordo com este último modo, o poder eclesiástico pode chamar a atenção do poder terreno, a ponto de, se houver culpa ou causa, poder destituí-lo e instituir outro, e transferi-lo, como vimos acima a respeito do império.

Fica claro, pois, que a Igreja regular e geralmente não se imiscui de modo direto nas coisas temporais, porque são as espirituais, mais que as temporais, que pertencem de modo principal ao poder eclesiástico que, por isso, para dedicar-se melhor às espirituais, regular e geralmente não se imiscui nas tempo-

rais; e como o poder terreno se imiscui diretamente nas coisas temporais, para que não haja confusão nos poderes, e para que os poderes terreno e eclesiástico não sejam confusos, mas reciprocamente ordenados, regular e geralmente a Igreja não se imiscui nas coisas temporais. Ela só se imiscui diretamente e por si mesma por contingência ou por causa de algo especial, não pela falta ae poder, mas pela conveniência e superioridade, pois quem julga coisas espirituais pode muito mais julgar coisas temporais e seculares.

É isto que diz o Apóstolo em *ICor 6,3:* "Não sabeis que julgaremos os anjos, quanto mais as coisas seculares?" A Igreja pode julgar as coisas seculares e temporais, mas não convém que os juizes espirituais, que são de valor superior, se imiscuam em tais coisas. Para tanto devem instituir os poderes terrenos, de menor mérito, que tratem de tais coisas, para que o homem espiritual, que milita por Deus, não se imiscua em negócios seculares. Tendo o Apóstolo dito: "que julgaremos os anjos, quanto mais as coisas seculares", acrescenta a seguir: "Portanto, se tiverdes litígios seculares, estabelecei para julgá-los aqueles que são menos considerados na Igreja", o que a glosa *(PL 114, 528),* explicando de um modo, diz que os menos considerados devem ser estabelecidos para julgar coisas seculares; devem com efeito ser estabelecidos para isso alguns sábios que sejam de valor menor, pelos quais podemos entender os poderes terrenos e os príncipes seculares. Por esta razão a glosa acrescenta, e foi tomado de Gregório *(Moralia, l. 19, c. 25; PL 76, 125;* cf. Pedro Lombardo, *Coll. in ICor 6; PL 191, 1577)* que julguem as causas terrenas aqueles que aprenderam a filosofia das coisas exteriores, e aqueles que foram enriquecidos de dons espirituais não se devem envolver em negócios terenos, para que, enquanto não estejam constrangidos a dispensar bens inferiores, possam servir com zelo aos bens superiores. Vemos isto nos anjos: os superiores assistem a Deus e não são enviados a nós; são-no os inferiores que dispõem e governam as coisas temporais e corporais. Os próprios anjos superiores não são enviados às coisas exteriores. Ora, as coisas temporais e seculares são negócios exteriores, por isso os poderes espirituais, na qualidade de superiores, não devem ser enviados para tais negócios, a menos que haja algo de especial, e a menos que o caso seja urgente, porque, como diz Beda *(texto não encontrado),* "às vezes, por motivo urgente, sem culpa, algumas coisas podem ser suspensas do rigor do nosso propósito". Ora, o rigor do poder espiritual é visar às coisas espirituais, mas se o caso urgir, se algo de especial exigir, pode cessar este rigor, e o poder espiritual imiscui-se nas coisas temporais.

Vistas estas coisas, vamos explicar o que significa: "considerando certos motivos, exercemos casualmente a jurisdição temporal". Se o poder espiritual deve, de modo principal, dar atenção às coisas espirituais e se o poder terreno deve tratar diretamente das coisas temporais, seguir-se-iam dois inconvenientes se o poder eclesiástico regular e geralmente tratasse de modo direto das coisas temporais: em primeiro lugar, porque não poderia dedicar-se às espirituais, às quais deve dar a principal atenção; em segundo lugar, porque haveria desordem e um poder atrapalharia o outro. O juiz eclesiástico trata de modo direto das coisas temporais não geralmente, mas tendo sido examinados cuidadosamente os motivos e em caso urgente. Ora, exercer casualmente jurisdição temporal é a forma como é exercida pelo poder eclesiástico: só em caso urgente e se alguma causa especial o exigir.

Assim percebe-se melhor a solução da afirmação de Alexandre III: "Acreditamos segundo o rigor do direito não haver obrigação de apelação de um juiz civil ao sumo pontífice". Estas palavras já foram explicadas mais acima de diversas maneiras, mas podemos ainda resolvê-las de outras. Em primeiro lugar, acentuando "acreditamos", porque, como é evidente, não diz algo afirmando, mas antes, como soam as palavras, duvidando. Em segundo lugar, o modo de falar, como aparece à primeira vista, não prova que diga isso como papa e como quem quer estabelecer lei, mas antes como doutor e como quem quer exprimir a sua opinião. As palavras referidas, pelo modo que foram ditas, não provam que estabelecem lei; se estabelecem, não é pelo modo que foram ditas, mas porque estão postas nas decretais e nos cânones eclesiásticos. Em terceiro lugar, o papa antecessor, pelo que faz e pela lei que estabelece, não pode prejudicar em nada o seu sucessor, pois não há semelhança entre dois papas e entre o imperador e o papa, já que o imperador, e qualquer príncipe secular, pelo que faz, pode prejudicar seus sucessores, porque, por mais que o imperador ou qualquer príncipe secular seja supremo na ordem dos poderes terrenos, contudo não é supremo simplesmente, porque tem por superior o sumo sacerdote.

Assim como nenhum corpo pode ser o supremo simplesmente, embora possa ser supremo entre os corpos, pois toda substância corporal é governada pela espiritual e está sob ela, assim nenhum poder terreno pode ser supremo absolutamente, embora possa ser supremo entre os outros poderes terrenos, pelo fato que todo gládio material se ordena ao espiritual e os poderes terrenos estão sujeitos ao espiritual. O imperador tem o sumo sacerdote como seu superior; o que faz, poderá ser confirmado

pelo sacerdote, e o sucessor dele não poderá mudar. Com efeito, o poder agiria além de sua espécie e de sua virtude, se pudesse com a própria autoridade abolir algo confirmado pela autoridade superior. Mas o sumo pontífice não é julgado por ninguém e não tem nenhum superior na Igreja militante, e o que ele faz não poderá ser confirmado por um superior. Por isso, o sucessor pode abolir o que o anterior fez e não se deixará prejudicar por nada do que o antecessor fez ou estabeleceu.

Se não é do rigor do direito simplesmente, mas é do rigor do direito escrito, que não se apele do juiz civil ao papa, e se a opinião de Alexandre III acerca de tal apelação está colocada nos decretos, e pelo fato de havê-la escrito tornou-se direito escrito, contudo, este direito escrito, provindo de Alexandre III, não pode prejudicar seus sucessores.

As palavras citadas podem ainda ser resolvidas de uma quarta maneira, dizendo que os direitos são regras de ação. Vemos nas regras materiais que a régua é rígida e dura quando é inflexível, uniforme e indobrável, e permanecendo rígida em si, comporta-se regular e uniformemente em relação a todas as coisas, considerando-as de modo geral e regular. Ora, como dissemos, não deve ser geral e regular que o poder espiritual exerça jurisdição temporal, mas deve ser casual. Portanto, não é do rigor do direito que se apele do juiz civil ao papa e que ele exerça jurisdição temporal, porque não é de acordo com uma regra rígida que considera tudo inflexível e uniformemente, mas com uma regra flexível e casual que, em algum caso ou urgindo algo especial, manda que se aja assim. De acordo com a regra geral e comum, assim como Deus administra as coisas corporais, deixando-as fazerem seus próprios movimentos, também o vigário de Deus deve administrar os poderes terrenos e temporais, permitindo-os exercer seus ofícios. Contudo, urgindo um motivo razoável e havendo algo de especial, o poder espiritual pode agir fora desta lei comum e exercer jurisdição nas coisas temporais.

Os atos humanos, como diz a Moral (Aristóteles, *Ética Nic. l. 5, c. 10; 1137b)*, são como as pedras de Lésbia. Em Lésbia havia pedras indoláveis, que não podiam ser desbastadas de acordo com alguma regra uniforme, razão pela qual os artífices não construíam com régua de ferro, mas com régua de chumbo que dobravam segundo a necessidade da pedra, observando assim qual a que mais combinava com a outra, e deste modo edificavam. Os atos humanos são como que pedras que não se deixam cinzelar, e não podem ser polidos de acordo com uma regra inflexível. Neles, o que não é direito conforme uma regra rígida, uniforme e geral, é direito conforme uma regra especial, dobrável e reflexa. Isto tudo deve agradar aos que conhecem

as coisas naturais, pois cada homem é um microcosmo, isto é, um mundo menor: as coisas que estão no mundo universal, resplandecem no homem como que num mundo menor, e o que vemos no governo de todos os homens, podemos ver num só homem.

Assim como no governo do gênero humano há dois poderes pelos quais é ou deve ser regido o gênero humano, um corporal e material (o poder terreno), outro espiritual e sacerdotal (o poder eclesiástico), assim em cada homem há um duplo gênero de poder pelo qual ele se dirige em seus atos: um corporal e material (os sentidos), outro espiritual e abstrato (a inteligência). O sentido, enquanto poder corporal e material, tende diretamente para as coisas temporais, enquanto que a inteligência só tende por via reflexa para as coisas particulares, carnais e sensíveis. Por isso, a respeito da potência intelectiva diz-se no *De anima (l. 3, c. 4,* § *7; 429b)* que, como é reflexo, sabe que existe carne. Foram, pois, confiadas ao poder terreno as coisas materiais e temporais diretamente quanto à execução particular e à operação imediata. Mas ao poder espiritual quanto ao domínio principal, ao poder superior e primeiro foram-lhe entregues todas as coisas temporais e todo o mundo de direito, embora não de fato, porque nem todos obedecem ao Evangelho. Mas quanto à execução particular e à operação direta, geral e regularmente não convém ao sumo pontífice que se imiscua nas coisas temporais, já que ele deve dedicar-se especialmente às espirituais, contudo, casualmente, deve exercer jurisdição nas coisas temporais.

Imaginemos também que o poder espiritual é como que uma vara que tende para cima, ou seja, para as coisas celestes e espirituais. Se esta vara deve dedicar-se às coisas terrenas, é preciso que seja através de uma certa flexão. O mesmo dizíamos da inteligência que é uma faculdade espiritual e diretamente tende para as coisas universais; se, porém, se volta para as particulares, será por reflexão.

O poder corporal, como é o caso do poder sensitivo, tende diretamente para as coisas particulares; enquanto que o poder intelectivo, que é espiritual, não tende diretamente, mas de modo reflexo, para as particulares. Não se conclua daí que haja algum poder no sentido que não haja na inteligência, e que o sentido possa conhecer algo que o intelecto não possa; mas há algum poder no sentido que não há no intelecto. De modo semelhante, cabe ao poder terreno tender regularmente para as coisas temporais e terrenas, enquanto que ao espiritual só caberá em caso e por algo especial, em razão do qual a regra pode ser flexionada e dobrada. Não se conclui que haja no poder terreno algum poder que não haja no espiritual; mas há algum poder

no terreno, como não há no espiritual. Quais são estes casos e estas coisas especiais, por causa das quais o poder espiritual trata de coisas temporais, pretendemos mostrar no próximo capítulo.

CAPÍTULO V

Se as coisas temporais se tornam espirituais ou se anexam às espirituais ou, ao contrário, se as espirituais ficam anexas às temporais, são casos especiais, nos quais a Igreja deve exercer especialmente jurisdição temporal

Pelo que foi visto, está claro que o principado nada mais é que o poder de reger e governar as coisas governáveis que estão colocadas sob ele, assim como a ciência nada mais é que certo poder de estudar e especular as coisas especuláveis ou cognoscíveis que estão sob ela. Uma ciência trata de per si e primeiramente de uma coisa; quando porém estuda outras coisas, isto acontecerá enquanto estas recebem a denominação daquela coisa que primeiramente é estudada por tal ciência. Por exemplo, a Teologia, primeiramente e de modo principal, trata de Deus; quando estuda outras coisas, será enquanto estas recebem denominação de Deus e são chamadas divinas; se estuda as criaturas de Deus, será enquanto estas são algo divino por participação; se estuda os sacramentos, será enquanto significam algo divino. A Teologia não estudará nada que não seja Deus e as coisas que se relacionam com Deus.

O principado sacerdotal, por si e primeiramente, tende para as coisas espirituais; se, porém, exerce a jurisdição nas temporais, será enquanto elas se revestem de algum modo do espiritual, pois as coisas temporais podem ser chamadas de espirituais. Embora o corpo não possa tornar-se espírito, contudo a coisa corporal pode ser chamada espiritual e o corpo, de algo espiritual. Deste modo o Apóstolo fala em *ICor 15,44*, dizendo que se semeia um corpo animal e ressuscitará um corpo espiritual, e a glosa *(PL 114, 549)* comenta que o Apóstolo não diz que ressurge espírito, como se o corpo se transformasse num espírito, mas que ressuscita um corpo espiritual porque então o corpo sotopõe-se ao espírito e participa das condições espirituais e será semelhante ao espírito quanto a certas condições, porque não precisará de alimentos, e será imortal e incorruptível.

Se o corpo pode ser chamado de algo espiritual por causa de certas condições espirituais das quais pode participar, as coisas temporais também poderão chamar-se espirituais. Nem sempre se denomina a coisa pelo que há nela, pois pode ser denominada por aquilo de onde provém ou ao qual se destina. Diz-se que uma obra é humana, não porque haja nela algo de humanidade (não se denomina, pois, pelo que há nela), mas porque vem do homem é que se chama humana. Também as coisas que se ordenam para o bem do homem, ou para o homem, como para o seu fim, podem ser chamadas de humanas, embora nelas nada haja a respeito da humanidade, mas porque é digno que se denominem pela finalidade, como diz o *De anima (l. 2, c. 4, § 15; 416b)*.

Portanto, quando se pergunta quais são as coisas especiais e os casos nos quais o poder espiritual trata de coisas temporais, dizemos que o poder espiritual exercerá a sua jurisdição nas coisas temporais em todos aqueles casos nos quais elas podem ser chamadas de espirituais.

Mas as coisas temporais podem ser consideradas de três maneiras: em primeiro lugar, quanto às próprias coisas; em segundo, quanto ao poder temporal sob o qual estão; em terceiro, quanto ao poder do sumo pontífice. De todos estes modos, as coisas temporais podem ser chamadas de espirituais; assim, por analogia, poderão colocar-se sob a jurisdição do poder espiritual. Das coisas temporais, do poder terreno e do poder espiritual podem surgir condições e casos especiais, nos quais a jurisdição das coisas temporais volta ao poder espiritual. Neste capítulo vamos tratar das condições tiradas da parte das coisas.

A jurisdição do poder espiritual se estende às coisas temporais em razão das próprias coisas em todos aqueles casos nos quais elas podem ser chamadas de espirituais, o que, no presente capítulo, pode ser de três maneiras: em primeiro, se são prescritas pelo sumo Espírito; em segundo, se estão anexas às espirituais; em terceiro, se as espirituais estão anexas a elas. Quer a coisa espiritual se anexe à temporal, ou vice-versa, sempre a temporal pode ser chamada de espiritual, pois as coisas espirituais são mais importantes que as temporais, e por isso as espirituais dão nome às temporais. As coisas temporais recebem o nome das espirituais, e não vice-versa, e por isso o gládio espiritual pode estender-se às temporais, não entretanto o material às espirituais. Assim vemos em nós mesmos que o corpo recebe o nome da alma e do espírito, e não vice-versa: não se diz que o espírito ou a alma é corporal, mas que o corpo é animal e que é espiritual.

Em seguida as coisas temporais podem ser chamadas de espirituais se são prescritas pelo sumo Espírito; deste modo, dizíamos, são computadas entre as coisas espirituais, porque foram instituídas não por um homem, mas por Deus, que é o sumo Espírito. Pode-se dizer que os dízimos são dívidas para com as igrejas, são censos das igrejas, e podem ser chamados de coisas espirituais, a que se podem aplicar todos os direitos *(Extra, c. 15.17.31, d.X, De decimis; 3,36)*, e até se proíbe aos leigos que possuam dízimos por direito hereditário, ou que disponham deles, porque são coisas consagradas a Deus. Este é um caso tirado das coisas, em que a Igreja trata de coisas temporais, pois elas tornam-se espirituais e pertencem aos dízimos.

O outro caso trata das coisas temporais que se tornam espirituais porque são anexadas às espirituais, como, por exemplo, os dotes ao matrimônio, e a sucessão na herança à legitimação dos filhos, porque, como diz o Apóstolo *(Rm 8,17)*: "Se sois filhos, sois também herdeiros". A Igreja trata de coisas temporais, então, se estão anexas às espirituais, como por exemplo trata dos dotes, porque estão anexos ao matrimônio *(Extra, c. 3,X, De dotibus, "De prudentia"; 4,20)*, e trata das posses e das heranças que estão anexas aos nascidos de matrimônio legítimo. Mas dirás que há direitos contrários a esta afirmação, porque nos Decretais *(Extra, c. 5,X, Qui filii sint legitimi, "Lator"; 4,17)* remete-se a questão da herança para o senhor secular, e noutro lugar *(ibid. c. 7, "Causam")* diz-se que a questão das posses pertence ao rei, não à Igreja; mas se diz aí mesmo que pertence à Igreja instruir um processo na questão do que é principal, a saber, da legitimação.

Entretanto, quem diz uma coisa de certa maneira, diz muitas coisas, segundo Aristóteles *(De phys. auditu, l. 1, c. 2)*, porque diz tudo aquilo que se segue ao que disse; quem diz que Sócrates é homem, diz que ele é sensível, é animal, e é substância, porque tudo isto é conseqüência de ser homem. Assim, quem faz uma coisa, de certa maneira faz muitas, e quem julga uma coisa, julga muitas, porque julga todas aquelas coisas que são conseqüência. Portanto, se ser herdeiro é conseqüência de ser filho, quem julga da legitimidade é preciso que julgue da herança. Mesmo que nenhum direito dissesse isto, ou seja lá o que for o que os direitos dizem, a razão natural, que supera os direitos, diria que aquele que julga a respeito do principal, é preciso que julgue do anexo.

Poder-se-ia, contudo, contrariando estes direitos, dizer que uma vez resolvido o principal (se aquele que discute sobre a herança era legítimo), ainda haveria uma questão: se aquela herança ou aquelas posses seriam suas, porque talvez o pai o

tivesse emancipado ou ele mesmo tivesse vendido suas posses ou feito doação, ou algo semelhante, em razão do que poderia a questão pertencer ao senhor secular. Mas se não houvesse outra dúvida, a não ser sobre a legitimidade, então competiria julgar da herança àquele juiz a quem competisse julgar da legitimidade.

Podemos também dizer que, quando falamos do poder e da Igreja, falamos do poder com conveniência, porque se falássemos do poder simplesmente, há nela a plenitude do poder; mas a Igreja pode muitas coisas também com conveniência (e seria lícito que as fizesse) e entretanto não faz, porque não convém, e por isso deixa passar muito do que poderia fazer. A Igreja pode, pois, remeter aos juízes civis muitas questões e dizer que não pertencem a ela, porque não quer estender a elas seu poder. Deste modo, a alguém que o interpelou da multidão, dizendo-lhe *(Lc 12,13s):* "Mestre, diz a meu irmão que divida comigo a herança", ele respondeu: "Homem, quem me constituiu juiz ou repartidor entre vós?" Consta, porém, que Cristo tinha sido constituído juiz dos vivos e dos mortos, porque o Pai deu ao Filho todo juízo; disse contudo que não tinha sido constituído juiz para repartir a herança, porque para tanto não queria impor sua autoridade.

Em terceiro lugar, diz-se que a coisa temporal é espiritual, não só se estiver anexa às espirituais, mas se as espirituais estiverem anexas a ela. Pode-se dizer de todos os crimes e pecados mortais que são algo espiritual porque matam nosso espírito e nossa alma; segue-se que o poder espiritual poderá tratar das questões de quaisquer coisas temporais, se estas forem apresentadas com a denúncia de crime, porque cabe ao poder espiritual julgar a respeito de qualquer pecado mortal e corrigir a respeito qualquer cristão. Caso contrário, o Senhor não teria dito *(Mt 18,15.17):* "Se, pois, teu irmão cometer uma falta contra ti, vai e repreende-o entre ti e ele só;... se não te ouvir, toma contigo um ou dois;... e se não os ouvir, di-lo à Igreja". Não teria falado assim, se não coubesse à Igreja repreender qualquer cristão a respeito de qualquer pecado mortal. É evidente, portanto, que esta condição, através da qual a Igreja pode tratar de coisas temporais e pela qual se pode apelar para a Igreja, em coisas temporais, é tão larga e ampla, que compreende todas as questões de quaisquer coisas temporais, porque sempre se pode denunciar uma questão com crime. Ora, o juiz tanto dá a sua sentença nas coisas notórias, como pesquisa as duvidosas, para que possa também julgar, conforme diz *Jó 29,16:* "Informava-me com diligência da causa dos pobres, de que eu não tinha conhecimento". Não se esquivará, pois, do juízo do

juiz eclesiástico, se este deve julgar se houve ou não pecado; quer seja notório, quer duvidoso, e que parte dos litigantes tem causa injusta e peca.

Concluamos, pois, que as coisas temporais, enquanto temporais, estão sujeitas aos corpos e às almas. Estão sujeitas aos corpos, porque nossos corpos não podem subsistir sem elas. Foram criadas para apoio e sustento de nossos corpos, para que assim o homem seja chamado de certa maneira o fim de todas as coisas, porque, de acordo com isso, as coisas corporais foram criadas por causa dele. Elas são duplamente sujeitas às almas; pois nossas almas são espíritos e, como tais, estão à frente de nossos corpos; de ambos os modos as coisas temporais estão sujeitas a elas. Se nossas almas são consideradas como sendo espíritos, as coisas temporais estão sujeitas a elas, porque toda criatura corporal está sujeita à substância espiritual. Se nossas almas são consideradas como estando unidas a nossos corpos e à frente deles, então é preciso que as coisas corporais, que estão sujeitas a nossos corpos, sejam sujeitas às almas, porque é preciso que o que está sujeito ao inferior esteja também ao superior. Porém, este segundo modo de sujeição é mais apropriado ao assunto, porque não é nosso propósito tratar das almas separadas, espíritos por si, mas das almas unidas e enquanto à frente dos corpos. Assim nossas almas estão à frente de nossos corpos e, mediante eles, estão à frente de outros corpos.

Deste modo, o poder espiritual tem jurisdição superior e primária sobre todas as coisas temporais; o poder terreno e o gládio material têm jurisdição sobre as coisas corporais. Como as coisas temporais não só existem para o sustento do corpo, mas, para os que se servem mal delas, são para o màl e a condenação das almas, segue-se que a Igreja tem dupla jurisdição sobre as coisas temporais: uma superior e primeira, no sentido em que elas se ordenam aos nossos corpos, mediante os quais se ordenam às almas; outra, no sentido que são para o mal e para a condenação das almas, aos que se servem mal delas. Por isso, a menos que haja um caso urgente especial, se se trata de coisas temporais, enquanto temporais e para sustento de nossos corpos, caberá ao juiz civil e ao poder terreno julgar a respeito delas quanto à execução imediata, e quais corpos devem ser sustentados por quais coisas temporais; julgará que os filhos de fulano devem ter esta herança e ser sustentados quanto aos corpos com os proventos dela; os filhos, porém, de sicrano devem ter outra herança e ser sustentados com os proveitos desta.

Mas, se se trata de coisas temporais, enquanto são para o mal e para a condenação das almas, segue-se que a Igreja tem sobre elas jurisdição não só superior e primária, mas também direta e executória. A Igreja poderá então tratar diretamente das questões temporais, se se apresentar ao juiz eclesiástico uma questão com denúncia de crime, pois isto a qualifica enquanto para o mal e a condenação da alma, e deste modo cai sob a jurisdição direta da Igreja.

Está demonstrado, pois, como é e como não é do rigor do direito que se apele do juiz civil para o papa. Se a questão tratar de coisas temporais, que não estão diretamente sob a Igreja, mas sob o senhor secular, e se tratar de tais coisas não de qualquer modo, mas enquanto existem para o sustento dos corpos, da maneira como expusemos, pode-se dizer que não é do rigor do direito que se faça tal apelação. Mas se se consideram as coisas temporais enquanto são para o mal e para a condenação das almas ou, o que é o mesmo, se se apresentar uma questão com denúncia de crime, então elas referem-se diretamente à alma e será de rigor do direito que, mesmo nas coisas temporais, se apele do juiz civil para o papa, pois, embora as coisas temporais não estejam diretamente sob a Igreja, contudo, em razão do anexo, como, por exemplo, em razão do crime, que é um mal e condenação da alma, caberá ao poder sacerdotal ter jurisdição direta sobre elas. Assim poderá pertencer à Igreja uma jurisdição direta sobre coisas temporais, por causa do mal que podem acarretar às almas, muito embora elas, por si, não estejam sujeitas à Igreja.

Portanto, o juiz civil tem tal jurisdição por causa do mal que as coisas temporais podem causar aos corpos, enquanto que a Igreja, por causa do mal que podem causar às almas. Mas como o mal da alma é mais perigoso que o do corpo, e como a alma é superior ao corpo, a jurisdição direta que a Igreja tem sobre as coisas temporais é superior e mais excelente que a do juiz civil, ou de qualquer senhor secular. E como dissemos que pode estar anexa a qualquer questão de coisas temporais uma denúncia de crime, a Igreja pode ter uma jurisdição direta sobre todas as coisas temporais.

Assim fica claro quando a jurisdição superior e primária das coisas temporais sempre cabe à Igreja geral e regularmente. Se todavia a Igreja começasse o processo e aqueles que se convertessem à fé renunciassem a tudo e dessem aos pobres e não tivessem nada de coisas temporais quanto à posse direta, não obstante a Igreja e aqueles que estivessem entre os que têm fé, a respeito das coisas que são de Deus, teriam jurisdição superior e primária sobre as coisas temporais. Ninguém poderia

salvar-se, nem possuir justamente as coisas temporais, nem ser digno possuidor, a menos que reconhecesse que todos seus bens vêm dela, por quem e sob quem se torna possuidor justo, digno e legítimo de seus bens.

Mas a jurisdição direta e executória das coisas temporais cabe à Igreja, não simplesmente, mas por causa de denúncia de crime ou por qualquer outra causa especial. Pois, em todas as ações, tanto naturais, como morais, judiciais e quaisquer outras, devem-se considerar as ações e a razão de agir; assim, na ação de ver, consideram-se as coisas visíveis e a razão de ver; no aquecimento, as coisas aquecíveis e a razão de aquecer; nos julgamentos, as coisas julgáveis e a razão de julgar. Se considerarmos as coisas julgáveis, as coisas temporais, a respeito das quais há uma questão perante o juiz, é geral a jurisdição da Igreja, direta e executória, quanto à denúncia de crime, porque pode estender-se a todas as coisas temporais. Mas, se considerarmos a razão de julgar quanto à condição citada, a jurisdição da Igreja será casual e por algo especial, porque acontecerá neste caso, já que se apresenta uma questão com denúncia de crime, e por isso será especial, a saber, por causa da denúncia de crime. Assim, a denúncia de crime é uma razão especial, pela qual a Igreja julga a respeito de coisas temporais e tem nelas jurisdição direta e executória.

Não nos contradizemos em nada dizendo que a Igreja tem um domínio superior e primário em todas as coisas temporais, e não direto e executório, e dizendo que tem domínio direto e executório, não geralmente, mas considerando certos motivos e casualmente, e dizendo que tem domínio executório e direto geralmente. Se se consideram as coisas temporais só, enquanto se ordenam às corporais, porque são para o sustento dos corpos, assim, a menos que haja algo especial, a Igreja tem dessas coisas domínio superior e primário. Mas se se consideram as coisas temporais enquanto relacionadas com a alma, porque podem ser para o mal e crime da alma, tem a respeito das coisas temporais um domínio direto geral e casualmente; geralmente, quanto às coisas temporais, porque podem ser para o mal e o crime da alma; casualmente, considerando certos motivos, se não se considerarem as coisas temporais que ela domina, mas o modo segundo o qual domina, porque não as domina direta e de todos os modos, e em qualquer caso, mas tem domínio só considerando certos motivos. E principalmente no caso em que se levanta uma questão de coisas temporais com denúncia de crime, a Igreja deve exercer casualmente jurisdição temporal, como se encontra na lei *(Extra, c. 13,X, Qui filii sint legitimi, "Per venerabilem"; 4,17).*

Está claro, pois, quais são os casos em que a Igreja tem sobre as coisas temporais jurisdição, não só superior e primária, mas direta e executória: quando as coisas temporais se tornam espirituais; quando se anexam às espirituais ou quando as espirituais se anexam a elas. Se outros casos houver, sabê-lo-emos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO VI

Em qualquer pecado criminal a Igreja pode repreender qualquer cristão e, baseada nisso, exercer jurisdição temporal que cabe principalmente à Igreja, quando o litígio de coisas temporais contraria a paz e quando as alianças de paz foram firmadas com juramento

A utilidade do presente capítulo se origina da Decretal *(Extra, c. 13,X, De judiciis, "Novit"; 2,1)*. Quando entre os reis se originasse uma questão sobre coisas temporais e um apelasse à Igreja com denúncia de crime, quis o sumo pontífice tratar de tal questão, assinalando com razão que podia repreender qualquer cristão a respeito de qualquer pecado mortal, principalmente quando este pecado fosse contra a paz, que é o vínculo da caridade, e depois disse o sumo pontífice que podia fazê-lo porque as alianças de paz são firmadas com juramento. Tratemos pois, em primeiro lugar, da paz, por causa da qual a Igreja deve precipuamente imiscuir-se; depois, do juramento que, para não ser quebrado, deve a Igreja mostrar o seu poder.

O governo dos homens só é natural e louvável quando imita o governo de todo o mundo, ou o governo das coisas naturais, sob um governante, que é Deus. Por isso, em outra ciência se prova que há um principado e um príncipe, isto é, um mundo, ao qual Deus governa. Assim, pois, vemos na ação das coisas naturais e principalmente na atração, enquanto uma coisa é atraída para a outra e naturalmente se sujeita à outra que a atrai, que os sábios filósofos (cf. Aristóteles, *De phys. auditu, l. 7, c. 2*) distinguiram uma tríplice atração: pelo calor, pela espécie toda, pelo vácuo.

A atração dá-se pelo calor quando alguma coisa esquenta outras e as atrai para cima, como o sol, esquentando os vapores, lhes dá um certo calor incorporado, pelo qual são atraídos ou tendem para cima. Também sabemos de algumas pedras que,

se são friccionadas por um pano, esquentam e atraem para si alguma palha pequena.

A atração é de toda espécie quando não se dá num só sentido, como no caso dos vapores esquentados que só tendem para cima, mas dá-se em todos os sentidos, por alguma força que não sabemos denominar. Como esta capacidade segue a natureza daquela espécie, dizemos que vem da espécie toda, porque vem de uma virtude inerente à espécie toda, como o ímã que atrai o ferro; em qualquer diferença de posição que esteja o ímã, o ferro é atraído a ele; e porque não sabemos dar nome a esta força, dizemos que vem da espécie toda.

A atração se dá pelo vácuo para que não haja vazio, e é chamada de atração máxima. Por ela a ventosa atrai a carne. Esta atração dá-se antes pelo vácuo que pelo calor, pois, quando se põe uma estopa acesa na ventosa, se rarefaz o ar dentro da ventosa por causa do calor e pouco ar enche a ventosa. Quando então se põe a ventosa sobre a carne, como a esta altura a estopa está apagada, o ar que está dentro começa a se esfriar, a condensar-se e a ocupar menos espaço, e para que não fique um vácuo na ventosa, a carne é atraída para encher o vazio. Também se se põe sobre a carne um chifre com um orifício em cima e através do furo se extrai o ar, a carne é atraída para que não haja vácuo dentro do chifre. Mas se se perguntar de que virtude positiva vem esta atração, dizemos que vem da força do céu, porque, caso houvesse vácuo, a influência do céu não poderia passar pelo vácuo, e o céu ficaria privado do seu efeito, porque não poderia influir em tudo. Cabe portanto ao céu fazer que uma coisa seja contígua à outra, para que possa influir em tudo.

Portanto, a atração pelo calor pode caber aos elementos, porque a capacidade de esquentar é uma qualidade elemental; a atração por toda espécie pode caber aos elementados, porque alguma virtude que acompanha toda espécie daqueles elementos pode seguir os elementados; mas a atração pelo vácuo ou para evitar o vácuo ou, o que dá na mesma, a atração para que todas as coisas sejam contínuas e se unam reciprocamente, cabe de modo todo especial ao céu, ao qual pertence, como dissemos, evitar o vácuo, para que possa influir em tudo. Compete, pois, especialmente à virtude principal atrair coisas, para que se conjuguem e se unam, a fim de que pelo descontínuo do vácuo não fique impedida a influência dela.

Assim, pois, como cabe à virtude celeste e geral atrair as coisas naturais, para evitar a descontinuidade, cabe ao poder celeste e eclesiástico, que é católico e universal, no governo dos

homens, unir as partes e os litígios das partes para que não haja guerras e não se suspenda a paz, que é o vínculo da caridade a unir os fiéis, isso para que o príncipe eclesiástico possa bem governá-los e regê-los.

Dizemos que o vácuo corporal é uma descontinuidade, de modo que o céu não pode manter a sua influência, nem influir em todos os corpos. Assim também na questão, a guerra é como que um vácuo espiritual, porque é uma espécie de descontinuidade das almas, e a Igreja quer, e cabe principalmente a ela, enquanto for possível, afastar dos fiéis este vácuo espiritual, suspendendo a guerra e promovendo a paz entre os fiéis, para que possa exercer o governo sobre eles.

Expressa-se pois muito bem a Decretal *Novit*, porque, embora o sumo pontífice possa repreender qualquer cristão de qualquer pecado mortal, deve fazê-lo principalmente quando o pecado criminal se opõe à paz e pode suscitar guerra entre os povos. Isto se evidencia pelo exemplo trazido das coisas naturais: embora o céu coopere para a produção de qualquer efeito, contudo, atribui-se especialmente à virtude celeste agir, para que não fique impedida a concórdia, a unidade e a conjunção dos seres inferiores a ela. Também o poder eclesiástico pode (e lhe compete), pela denúncia de pecado criminal, tratar de qualquer questão temporal, contudo, convém que faça isso principalmente quando o crime é contra a paz, pela qual os fiéis vivem mutuamente em concórdia, união e conjunção.

Uma vez visto como a Igreja deve tratar de coisas temporais, para que possa renovar as alianças de paz entre seus filhos, resta ver quando deve fazê-lo, porque tais alianças foram firmadas com juramento. Dizemos que a quebra de juramento é considerada crime eclesiástico, porque cabe ao juiz eclesiástico julgar o perjúrio. Portanto, se o sumo pontífice queria tratar do litígio entre o rei da França e o da Inglaterra por motivo de um feudo, não o fazia em razão do feudo em si, mas por tríplice causa: primeiro, porque a questão era denunciada com pecado criminal; segundo, porque era denunciada com pecado criminal contra a paz, da qual, como se esclareceu, a Igreja deve tratar como coisa principal; terceiro, porque a paz era firmada com juramento e a quebra de juramento é crime eclesiástico. Baseada nesta terceira condição cabia especialmente à Igreja tratar da questão.

Cabe, pois, à Igreja tratar de todo crime e, principalmente, do crime eclesiástico, isto é, do crime cujo exame cabe ao juiz espiritual, porque aquele crime lesa principalmente a alma. Por isso, a usura pode ser crime eclesiástico, pois pode ser feita sem prejuízo de coisas temporais, porque alguém pode lucrar

mais com o dinheiro tomado emprestado a juros do que dando de empréstimo. Nem sempre, pois, a usura lesa as coisas que são dos corpos, mas sempre lesa o espírito. Também o perjúrio, a heresia e outros que tais podem ser chamados crimes eclesiásticos; são chamadas também as coisas que são especialmente contra a Igreja e as coisas sagradas, como o sacrilégio. De qualquer modo, pois, que se entenda o crime eclesiástico, fica claro que, se a Igreja pode e deve tratar do crime, contudo deve fazê-lo principalmente quando este crime é contra a paz; e, quanto à virtude final e ultimada, deve tratar quando o crime é eclesiástico e, principalmente, quando é totalmente eclesiástico, isto é, diretamente contra Deus, como a heresia, o perjúrio e outros que tais.

Dizemos que o juiz civil e o senhor secular de per si não devem estender seu poder a algo espiritual. Por isso quer as coisas temporais se tornem espirituais, quer quando coisas espirituais se anexam a elas, quer seja qualquer pecado criminal e, principalmente, se for contra a paz, e especialmente se for um crime eclesiástico: como estas coisas são como que doenças espirituais, o juiz civil, que não deve estender sua mão às coisas espirituais, não deverá julgá-las. Aliás, as coisas temporais caem sob o juiz espiritual não só quando se tornam espirituais, ou as espirituais se anexam a elas, mas também quando elas se anexam às espirituais, como no exemplo dos dotes, que são anexos ao matrimônio, e das heranças, que são anexas à legitimação dos filhos. Neste caso, se não houvesse questão de herança, a não ser pela falta de legitimação, a razão nos diz que competiria ao juiz eclesiástico, a quem pertence julgar do matrimônio, julgar se aquele homem, ao qual se aplica tal defeito, é legítimo e, conseqüentemente, se a herança é dele.

CAPÍTULO VII

Tanto da parte das coisas temporais, como se referiu acima, como da parte do poder terreno, como se mostra neste capítulo, como também da parte do poder eclesiástico, como se demonstrará no capítulo seguinte, podem-se tirar casos especiais, devido aos quais o sumo pontífice trata de coisas temporais

No capítulo presente e também no seguinte vamos relacionar os casos especiais tirados tanto da parte do poder terreno,

como do eclesiástico, por causa dos quais convém que o sumo pontífice exerça jurisdição em coisas temporais.

Dizia-se acima que num litígio ou na jurisdição de coisas temporais havia três coisas a considerar: primeiro, as coisas temporais; segundo, o juiz civil e o gládio material; terceiro, o poder eclesiástico, ao qual compete exercer jurisdição temporal em certos casos e considerando certas causas. Dizemos em certos casos, porque as coisas temporais, de per si e diretamente, ordenam-se ao corpo, pois foram feitas para o sustento do corpo; e as temporais de per si são corporais. Contudo, caem sob jurisdição espiritual por mandato do Senhor, como por exemplo nos dízimos, ou por piedosa doação dos fiéis, como nas coisas que são doadas às Igrejas, ou pela insensatez dos homens, como nos delinqüentes em coisas temporais e em coisas criadas, segundo *Sb 14,11:* "As criaturas de Deus tornaram-se um objeto de abominação, um motivo de tentação para as almas dos homens e ratoeiras para os pés dos insensatos". As criaturas são boas porque "Deus viu tudo que fizera e tudo era muito bom" *(Gn 1,31),* mas, por causa da nossa insensatez, tornaram-se objeto de abominação, isto é, um mal para nós, e motivo de tentação de nossas almas e, neste sentido, são como que ratoeiras ou armadilhas, não para todos, mas para os pés dos insensatos.

Nestes casos as coisas temporais podem ser chamadas espirituais, porque são prescritas pelo sumo Espírito, ou apresentadas e doadas às igrejas como coisas espirituais, ou porque pela nossa insensatez foram instituídas para o mal de nossas almas; por isso pertencerá ao juiz espiritual a jurisdição até direta e executória delas.

Fizemos menção da jurisdição direta e executória porque a Igreja tem sempre diretamente jurisdição superior e primária sobre as coisas temporais. Se elas estão sujeitas ao gládio material quanto à jurisdição direta e executória, como o gládio material está sob o espiritual, é preciso que elas, que estão e enquanto estão sob o gládio material quanto à jurisdição direta e executória, estejam sob o gládio espiritual quanto à jurisdição superior e primária. Assim, se o gládio temporal cometer falta em coisas temporais e nas administrações que lhe foram confiadas, por culpa do gládio material ou também por outra causa, poderá o gládio espiritual chamar a atenção dele.

Portanto, a Igreja nunca pode ficar sem jurisdição superior e primária sobre as coisas temporais, mas tem jurisdição direta e executória sobre tais coisas, considerando certas causas. Contudo, nem por isso a Igreja tem menor jurisdição direta e executória sobre coisas temporais do que os príncipes seculares:

tem aliás maior e de modo principal. Se não houvesse outra coisa, além do que dissemos, a saber, que as coisas temporais podem ser chamadas espirituais, enquanto pela nossa insensatez cometemos espiritualmente faltas com relação a elas, pelas quais o juiz espiritual e eclesiástico tem jurisdição direta e executória sobre elas, pode-se concluir suficientemente que o juiz eclesiástico é superior e mais importante na jurisdição das coisas temporais do que o civil. O senhor secular tem jurisdição direta e executória sobre coisas temporais, para que as que nos foram indevidamente tiradas não sejam levadas. Mas o juiz espiritual tem jurisdição para que as indevidamente aceitas e injustamente usurpadas não acarretem mal para as nossas almas. E como se deve evitar mais e com mais diligência o mal das almas que o dos corpos e mais o mal que prejudica o espírito do que o que prejudica a carne, o juiz eclesiástico tem jurisdição direta e executória sobre coisas temporais de modo superior ao senhor secular.

Assim, na afirmação de que o sumo pontífice casualmente exerce jurisdição temporal (cf. *Extra, c. 13,X, Qui filii sint legitimi, "Per venerabilem"; 4,17)*, este "casualmente" é de longe mais amplo do que aquele "regular" do senhor secular. O exercício casual é como que universal porque toda questão e todo litígio tem o anexo casual que pode ser apresentado com denúncia de crime, razão pela qual este "casual", enquanto se refere às almas, pode ser igualmente geral como o "regular" que se refere aos corpos. E como a alma é mais importante do que o corpo, este casual será mais importante do que o regular. Fica claro, pois, que, se a questão de coisas temporais, quanto à jurisdição direta e executória, enquanto atinge os nossos corpos, está sob o senhor secular, esta mesma questão, também tomada deste modo, estará sob o juiz eclesiástico quanto à jurisdição superior e primária. E como tal questão, que atinge os corpos (enquanto as coisas temporais estão ordenadas para o sustento dos corpos), pela nossa insensatez atinge também as almas, esta mesma questão que, enquanto só atinge os corpos, está sob o juiz eclesiástico quanto à jurisdição superior e primária, poderá estar sob tal juiz e, principalmente, sob o sumo pontífice, enquanto atinge as almas, quanto à jurisdição direta e executória, para que se possa apelar ao sumo pontífice.

Para se entender melhor o que foi dito, distinguimos um duplo poder e uma dupla jurisdição do sumo pontífice nas coisas temporais: um absoluto e outro regulado, porque, como transmitiram os sábios filósofos, aquele que cria a lei deve também observá-la. Assim, se o sumo pontífice, de acordo com seu poder absoluto, é sem freio e sem limite, contudo, deve impor-se

a si freio e limite, observando pessoalmente as leis e os direitos. Embora esteja acima dos direitos, falando de direitos positivos, contudo, para que dê aos seus direitos e às suas leis a firmeza, convém que governe a Igreja que lhe foi confiada de acordo com as leis e os direitos. E assim como distinguimos um duplo poder do sumo pontífice, podemos distinguir uma dupla jurisdição nas coisas temporais. Uma é direta e regular e esta é, como dissemos, uma jurisdição superior e primária que ele tem em tudo, tanto sobre os poderes terrenos, como sobre as coisas temporais, em razão do que, por culpa ou por alguma causa, pode chamar a atenção dos poderes terrenos. O sumo pontífice tem outra jurisdição sobre as coisas temporais, que não é direta e regular, mas é considerando certas causas e casual; e esta jurisdição não só é superior e primária, mas é direta e executória.

Entretanto, tal jurisdição, para ser casual, não deve relacionar-se ao poder absoluto dele, mas aò poder enquanto é limitado por certas regras. Segundo este modo, podemos dizer que não é do rigor do direito que se apele do juiz civil ao papa porque, segundo o poder limitado do sumo pontífice, isto não é regular, mas casual; mas o casual, que está em certos casos e considerando certas causas, prevalece e predomina sobre o regular, que o senhor secular tem.

Contudo, as nossas obras e especialmente as obras do juiz eclesiástico devem ser conformes às coisas, e por isso não indistintamente e a cada passo o juiz eclesiástico trata de coisas temporais sujeitas aos senhores seculares, mas casualmente, isto é, quando vir que convém à Igreja e ao bem público. Deve-se ocupar com as coisas espirituais indistintamente e a cada passo, regularmente e de acordo com a lei comum, para permitir que os poderes terrenos exerçam os seus ofícios nas coisas temporais, seguindo o exemplo de Deus, de quem é vigário, o qual governa as coisas, deixando-as seguir seus próprios rumos.

Muito tempo falamos do poder eclesiástico tanto superior e primário como direto e executório. Desçamos para o que está na rubrica do capítulo: que tanto pelo poder terreno como pelo eclesiástico pode haver casos especiais nos quais caberá ao juiz eclesiástico exercer jurisdição temporal. São sete os casos especiais na presente questão: quatro da parte do poder terreno e três da parte do poder eclesiástico que, somados aos três da parte das coisas temporais, dos quais se tratou no capítulo precedente, dão um total de dez. Contudo, alguns destes casos são múltiplos, como aquele provindo das coisas temporais, quando as espirituais estão anexas às temporais, a saber, quando a questão de coisas temporais se apresenta com denúncia de crime, sendo então algo espiritual, e apresentando-se tripartida, pois

a denúncia pode ser com qualquer pecado criminal, e de modo principal com crime contra a paz e principalmente com crime eclesiástico, como, por exemplo, com perjúrio, ou qualquer outro crime eclesiástico.

Voltemos, pois, à questão e digamos que, em razão do poder terreno, a jurisdição direta e executória sobre coisas temporais pode caber ao juiz eclesiástico em quatro casos: primeiro, pela carência do senhor secular; segundo, por sua negligência; terceiro, pela sua tolerância; quarto, pela sua doação.

O primeiro se esclarece através de *Gn 1,27s:* "Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus", e continua: "E Deus os abençoou e disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, sujeitai-a e dominai-a" etc. Como, pois, Deus criou o homem à sua imagem, concedeu-lhe que sujeitasse a si a terra e que dominasse as coisas temporais. Mas, como diz Agostinho *(De Trin. l. 12, c. 7, § 12; PL 42, 1004):* "Se nos renovamos pelo espírito da nossa mente, e o novo homem é aquele que se renova no conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou, a ninguém resta dúvida que o homem foi feito à imagem de Deus não quanto ao corpo, nem quanto a qualquer parte da alma, mas quanto à mente racional". O homem não foi feito à imagem de Deus quanto ao corpo, nem quanto a qualquer parte da alma, como seria o sentido, que é algo corporal e orgânico, mas quanto à parte espiritual da alma. Se, pois, domina as coisas corporais e temporais, por ter sido feito à imagem de Deus, como foi feito à imagem não quanto ao homem exterior, mas quanto ao interior e quanto à parte espiritual, segue-se que tem o domínio universal em razão da espiritualidade. Portanto, o gládio espiritual domina tudo, e o fato de ter sido ajuntado a ele o gládio material não é por falta de poder, mas em apoio e auxílio dele. Faltando pois o gládio material, a jurisdição volta ao espiritual ao qual pertence dominar tudo. Mas, neste caso, quando vaga um império por falta do gládio temporal e do senhor secular, apela-se à audiência do sumo pontífice, porque os inferiores, oprimidos pelos superiores, não podem recorrer a um juiz secular, como diz a lei *(Extra, c. 10,X, De foro competenti, "Licet"; 2,2).*

O segundo caso é a negligência do senhor secular. Como o gládio material foi constituído para auxílio do espiritual, se for negligente ou descuidar de fazer justiça, cai do seu ofício e por isso se recorre ao gládio superior. Por isso se observa no direito, no mesmo lugar, que, se aqueles que devem fazer justiça forem tidos como suspeitos de não a fazer, nesse caso se recorra à audiência do sumo pontífice. E se a simples suspeita provável e racional sobre a negligência faz que se apele do juiz civil para

o papa, muito mais o faz a própria negligência e a falha, como, por exemplo, quando o juiz civil falha e desleixa de fazer a complementação da justiça.

O terceiro caso é a tolerância do senhor secular. Se o senhor secular tolera muitas vezes que na questão das coisas temporais sujeitas a ele se apele ao juiz eclesiástico e de tal tolerância nasce um costume, poder-se-á, a partir de então, apelar do juiz civil ao eclesiástico, pois, embora o sumo pontífice não possa prejudicar ao poder eclesiástico pelas coisas que faz, o senhor secular pode prejudicar ao poder terreno. É que o sumo pontífice, como acima referimos, não tem nenhum superior pelo qual sejam confirmadas suas ações. Assim como ele pode fazer, seu sucessor, tendo o mesmo poder, pode dirimir tais fatos não confirmados por autoridade superior. É natural, aliás, que, pela mesma autoridade seja dirimido o que se reconhece instituído por ela, porque, como diz Aristóteles *(Ética Nic. l. 2, c. 1, § 6; 1103b)*, a partir das mesmas coisas e pelas mesmas coisas toda virtude se faz e se desfaz. Com efeito, pelos mesmos atos, feitos de um modo contrário, nasce e desaparece uma virtude; assim uma coisa pode ser feita e dirimida pela mesma autoridade querendo coisas contrárias.

Embora sejam assim quanto ao gládio espiritual, que não tem nenhum superior, não é do mesmo modo quanto ao material, que tem superior. Se, pois, o senhor secular tolerou que em causa temporal se apelasse ao juiz eclesiástico e este aprovou tal tolerância pelo seu modo de agir, porque aceitou a apelação, e se a tolerância criou costume: recorde-se que o costume não é uma autoridade desprezível e sem valor, principalmente se não for injusto, porque se fosse injusto, contra o direito natural, quanto mais durasse tanto pior seria, segundo a afirmação (?) "Os crimes são tão mais graves, quanto detêm por mais tempo a infeliz alma". Mas se o costume não é injusto e é aprovado pelo superior, é preciso que obtenha força de lei. Se, pois, o senhor secular tolerou que em causa temporal se apelasse dele para o juiz eclesiástico (porque tal costume não é injusto, já que ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo, e é aprovado pelo superior, pelo menos de fato), como o gládio espiritual e o juiz eclesiástico aprovou, aceitando várias vezes tal apelação, o senhor secular seguinte não poderá dirimir o costume de apelar ao juiz eclesiástico, criado pela tolerância de seu predecessor. Por isso diz a lei *(Extra, c. 13,X, De judiciis, "Novit"; 2,1)*: "Não pretendemos julgar a respeito de feudo, cujo julgamento cabe ao rei, a não ser talvez que, por direito comum, por especial privilégio, ou por costume contrário alguma coisa tenha sido negligenciada". Por isso a Igreja trata de coisas

temporais sujeitas aos senhores seculares, se houver costume que em tais coisas temporais se apele do juiz civil para o juiz eclesiástico.

O quarto caso é tirado da parte do poder terreno, em que a Igreja exerce jurisdição direta e executória nas coisas temporais. Provém da piedosa devoção e da devota doação dos príncipes seculares às igrejas, como quando os príncipes deram um privilégio, ou dotaram de alguns bens temporais a alguma igreja ou a sé romana, que é senhora e mestra de todas as igrejas, principalmente se os príncipes em tal doação ou dotação não retiveram para si nada de especial. A partir de então estes bens pertencerão simples e absolutamente à Igreja, que terá jurisdição direta e executória sobre eles e, em tais coisas, se poderá apelar ao sumo pontífice indiferentemente e a cada momento. Na doação, o privilégio do príncipe secular faz o mesmo que na tolerância de apelar faz o costume. Por isso, naquela sentença já citada de que o sumo pontífice não trata do feudo, cujo julgamento cabe ao rei, etc., notam os juristas que o costume se iguala ao privilégio, pois, pelo privilégio da doação, as coisas temporais ficam sujeitas à jurisdição da Igreja *(Glossa in Extra, c. 13,X, De judiciis; 2,1).* Por isso diz a lei *(Extra, c. 7,X, De appellationibus, "Si ãuobus"; 2,28)* que a apelação vigora para as coisas que estão sujeitas à jurisdição eclesiástica temporal. Assim também vigora a apelação para aquelas coisas temporais, a respeito das quais é costume apelar-se do juiz civil para o eclesiástico.

CAPÍTULO VIII

Casos especiais da parte do poder eclesiástico, nos quais cabe à Igreja exercer jurisdição nas coisas temporais

Relatamos nos capítulos IV e V casos provindos das coisas temporais, nos quais a Igreja trata delas; no capítulo VII relatamos casos vindos do poder terreno; neste capítulo vamos referir casos vindos do poder eclesiástico. Na lei *(Extra, c. 13,X, Qui filii sint legitimi, "Per venerabilem"; 4,17)* acerca desta matéria — quando a Igreja exerce jurisdição temporal — são tratadas três coisas: primeira, que faz isso casualmente e considerando certas causas; segunda, que faz nas causas difíceis; terceira, que faz nas ambíguas. Sobre as difíceis e ambíguas diz *Dt 17,8:* "Se vires que é difícil e ambíguo o teu juízo entre san-

gue e sangue, entre causa e causa, e entre lepra e lepra; e vires que dentro de tuas portas são vários os pareceres dos juízes, levanta-te" etc. Recorria-se então ao sumo sacerdote, e quem pela soberba não quisesse obedecer ao mandato do sacerdote, era morto. Portanto, dos juízes que se sentavam às portas das cidades, nas coisas ambíguas e difíceis, recorria-se ao sumo sacerdote e, por isso, o Mestre, nas *Histórias (PL 198, 1253)*, intitula o capítulo do Deuteronômio, no qual trata disso: "Da apelação que se deve fazer ao sumo sacerdote".

Ora, as três coisas tratadas no capítulo "Per venerabilem", a saber, que a Igreja exerce jurisdição temporal considerando certas causas, nas coisas difíceis e ambíguas, poder-se-iam reduzir a uma só, porque aquelas certas causas a considerar seriam difíceis, e porque seriam difíceis, seriam ambíguas, pois a ambigüidade segue a dificuldade, visto que nas coisas difíceis cada um dá uma opinião diferente. Entretanto, se quisermos, podemos de per si adaptar qualquer daqueles casos e dizer que há três casos vindos da parte do poder eclesiástico, nos quais a Igreja exerce jurisdição temporal. Primeiro, nos casos inopinados e particulares, que quase podem ser chamados fora da lei, nos quais a Igreja trata de coisas temporais baseada em certas causas e casualmente; segundo, nos casos difíceis; terceiro, nos casos ambíguos. Todos estes casos tomam-se da plenitude do poder que reside na Igreja.

É por esta plenitude que a Igreja se comporta de três modos em relação às leis e aos direitos: primeiro, porque pertence a ela criar leis; segundo, porque cabe a ela publicar aos povos fiéis as leis criadas; terceiro, porque pertence a ela explicar e interpretar as leis criadas e promulgadas. Por isso se diz em *Dt 17,8:* "Se vires que são vários os pareceres dos juízes, levanta-te, e vai ao lugar que o Senhor teu Deus tiver escolhido etc". Insinua-se aí que quando os pareceres dos juízes variarem, e conseqüentemente, quando variar o julgamento, porque um juiz julga uma coisa, outro outra, então devemos dirigir-nos ao lugar que o Senhor escolheu e devemos recorrer ao sumo sacerdote.

Podemos dizer que por três motivos costumam variar os pareceres dos juízes e as sentenças dos que julgam. Primeiro, quando aparecem algumas coisas que estão como que fora das leis. As leis são como que regras de como as coisas devem ser feitas, segundo estas regras é que devemos medir e estabelecer as outras coisas. Quando acontecem coisas que estão fora das leis ou que não estão dentro das leis, então varia a sentença dos que julgam e cada um julgará diferentemente.

Em segundo lugar, variam os pareceres quando há casos nos quais é diíícil observar as leis. Às vezes podem acontecer coisas que, embora não estejam fora do corpo das leis, mas dentro, talvez atingem os grandes reis e príncipes. *É* difícil nesses casos observar as leis, pois, devido ao poder civil dos reis e dos príncipes, os homens ternem dizer algo contra eles. Em tais casos, não em razão do desconhecimento, mas por temor, é difícil observar as leis, e variarão as sentenças dos que julgam, pois devido ao temor cada um julgará de modo diferente.

Em terceiro lugar, costumam variar as sentenças dos que julgam em razão da ambigüidade, como quando acontecem casos que, embora não estejam fora do corpo das leis, e embora não seja difícil observar as leis nesses casos, contudo as leis falam ambiguamente deles.

O primeiro modo (as leis não contêm todas as coisas) pertence à criação das leis, porque foram criadas de modo que nem tudo está contido nelas. O segundo modo (quando acontecem casos nos quais é difícil observar as leis) pertence à promulgação das leis, porque não foram dadas só aos pequenos, mas também aos grandes, segundo *lPá 1,17:* "Assim julgará o grande como 'o pequeno". Às vezes as leis atingem os grandes, e os juizes então temem e hesitam, tornando-se então difícil observá-las. O terceiro modo (quando acontecem casos dos quais as leis falam com ambigüidade) pertence à interpretação das leis, porque então é preciso interpretá-las. Ora, a quem pertence instituir leis, pertence também promulgá-las e interpretá-las. Se variam as sentenças dos juizes, seja por causa da condição da lei, ou pela amplitude de sua abrangência ou por causa de sua interpretação, tudo caberá ao sumo pontífice.

Mas dirás que também pertence aos imperadores criar, promulgar e interpretar as leis. Como dissemos acima, há um gládio sob o outro e um principado sob o outro e, por isso, se cabe aos príncipes criar leis, porque aquilo que agradou ao príncipe tem vigor de lei *(Inst. I, 2,6),* como um principado é sujeito a outro, é preciso que as leis se sujeitem às leis. Por isso Gregdrio Nazianzeno *(Decr. c. 6, ã. 10, Suscipitis),* falando aos imperadores constantinopolitanos, diz: "A lei de Cristo nos submete ao poder sacerdotal; com efeito, este é um poder e principado muito mais perfeito do que os nossos principados terrenos, e se não se aceitar a sua autoridade, pelo menos a razão não poderá negá-la". É da razão que a terra se submete ao céu e a carne ao espírito. Ora, o principado eclesiástico é espiritual e celeste, enquanto que o principado secular pode ser chamado de carnal e terreno.

Digamos portanto que as palavras referidas na decretai "Per venerabilem", que a Igreja exerce jurisdição temporal casualmente e considerando certas causas, e que exerce tal jurisdição nas coisas difíceis e ambíguas, podem quase dar na mesma: pois casual e considerar certas causas se dá quando ocorre algo difícil, e se é difícil, será ambíguo, porque os homens costumam duvidar nas coisas difíceis. Podemos também dizer que aquelas palavras não devem ser tomadas confusa e indistintamente, mas deve-se ponderar cada uma por si, porque uma coisa é exercer jurisdição temporal casualmente e considerando certas causas, o que se refere à instituição das leis; outra é fazer isto nas coisas difíceis, o que pertence à promulgação das leis; e outra é fazer nas coisas ambíguas, o que pertence à interpretação. E assim entendido, todas as palavras citadas não dão na mesma, mas constituem três coisas distintas. Aliás, se quisermos, podemos dizer que as palavras citadas não só constituem três coisas distintas, mas também são por si quatro coisas. Com efeito, dizemos que uma coisa é exercer jurisdição temporal casualmente, outra considerando certas causas, outra nos casos difíceis e outra nos casos ambíguos. Se, porém, quem estabeleceu aquela decretai entendeu assim, não nos interessa. Basta-nos que aquelas palavras sejam verdadeiras e, se são verdadeiras, produzam efeito.

Ora, cabe ao sumo pontífice criar leis porque, mesmo que outros as criem, é preciso que estas estejam sujeitas àquelas. Por isso, caberá a ele exercer jurisdição temporal casualmente e considerando certas causas, o que ocorre, como foi visto, quando acontecem coisas não previstas pela lei. De dois modos ocorre algo não previsto pela lei: ou porque as leis não se ocuparam e não trataram suficientemente delas, ou porque as leis não devem ser observadas nesses casos. Portanto, se a Igreja quiser, em tais condições exercerá jurisdição temporal, pois, se cabe ao príncipe decidir os casos imprevistos, cabe à Igreja, da qual se pode dizer o que se diz em *Dn 7,27:* "Todos os reis o servirão". Assim a Igreja exerce jurisdição temporal casualmente, quando acontecem alguns casos não previstos nas leis, porque não suficientemente determinados por ela.

Em segundo lugar exerce não só casualmente, por coisas não suficientemente determinadas pelas leis, mas também considerando certos casos que, embora estejam determinados pelas leis, contudo as leis não devem ser observadas neles. Segundo os pareceres dos sábios, as leis precisam de lei, e as leis dizem universalmente o que não é universal. Com efeito, nem sempre e em cada caso e universalmente devem ser observadas as leis, mas podem acontecer casos em que devem ser suspensas, o que

só caberá ao príncipe decidir, pois pertence a ele julgar de acordo com as leis, e também julgar as próprias leis.

Diz Agostinho *(De vera religione, c. 3i; PL 34, 148)* que nas leis temporais, instituídas e ratificadas, não é lícito ao juiz julgar a respeito delas, mas de acordo com elas. Portanto, aos juizes e aos homens comumente não cabe julgar a respeito das leis, mas de acordo com elas; mas ao criador das leis caberá não só julgar de acordo com elas, mas também julgar a respeito delas.

A criação das leis remete, pois, a jurisdição temporal ao sumo pontífice, ou casualmente, nos casos não suficientemente determinados pelas leis; ou não só casualmente, mas considerando certas causas, nas quais as leis não devem ser observadas. Portanto, se há casos não previstos pelas leis, ou porque considerando certas causas as leis não devem ser observadas (casos que pertencem à criação das leis), ou nos quais é difícil observá-las (casos de aplicação das leis), ou se as leis falam ambiguamente (casos de interpretação), a Igreja exercerá jurisdição temporal baseada na plenitude do poder que nela reside.

Foram assim relacionados os dez casos nos quais a Igreja exerce jurisdição temporal: três da parte das coisas temporais, quatro da parte do poder terreno e três da parte do poder eclesiástico. Contudo, alguns destes casos são, como dissemos, múltiplos. Já apresentamos neste capítulo quais o são; neste é múltiplo o primeiro caso, a saber, que a Igreja exerce jurisdição temporal casualmente e considerando certas causas, pois uma coisa é exercer jurisdição temporal casualmente, quando surgem alguns casos que não estão suficientemente determinados, e outra coisa quando surgem alguns casos, nos quais, considerando certas causas, não devem ser observadas as leis.

Todos estes casos nos quais a Igreja pode exercer jurisdição temporal, venham donde vierem, não devem ser referidos ao poder simples e absoluto da Igreja, porque, como ficará claro no último capítulo, tal poder é sem peso, número e medida, mas devem ser referidos ao poder da Igreja enquanto é regulado por certas regras. Embora o sumo pontífice seja alguém sem limite e freio, um homem acima das leis positivas, contudo ele deve impor-se limites e viver de acordo com as leis estabelecidas, e, a menos que surjam certos casos e certas causas exijam, deve observar as leis que constituiu, porque, como se transmite em outra ciência, quem cria as leis, deve observá-las.

CAPÍTULO IX

O que é a plenitude do poder. A plenitude do poder encontra-se no sumo pontífice

Já que em muitos capítulos falamos da plenitude do poder, no presente vamos demonstrar o que é tal plenitude. Demonstraremos também que tal plenitude se encontra no sumo pontífice, razão pela qual o seu poder é sem número, peso e medida, como será visto no último capítulo.

Poder-se-ia trazer muitas explicações para demonstrar o que é a plenitude do poder, mas basta por enquanto mostrar que há a plenitude em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda. Se algum agente não tem tal poder, segue-se que não tem pleno poder, porque não tem o poder no qual se concentra todo o poder. Do modo pelo qual o sumo pontífice tem o poder, no qual se concentra todo o poder, dizemos que ele tem pleno poder. E para que, pelas coisas naturais que vemos no governo do mundo, possamos descer ao governo dos homens, dizemos que no céu e em qualquer agente segundo não há plenitude de poder, porque o céu não pode sem a causa segunda o que pode com a causa segunda; por exemplo: se o céu e o leão contribuem para a geração do leão, não poderia o céu sem o leão produzir o leão; nem poderia o cavalo sem o cavalo produzir o cavalo. Porém, no próprio Deus há plenitude de poder, porque tudo o que pode com a causa segunda, pode sem ela, a tal ponto que o poder de todos os agentes se concentra no primeiro agente que é Deus. Na produção do mundo, criou o homem sem o homem precedente e o cavalo sem o cavalo precedente; agora, porém, produz o cavalo mediante o cavalo, mas se quisesse, e quando quisesse, o produziria sem sêmen; produz o boi mediante o boi, mas poderia fazer um boi sem o boi. Poderia fazer de um tronco um novilho, ou do nada fazer um novilho, e faria a coisa assim como quisesse. E embora possa tudo, administra as coisas deixando-as seguir seus próprios rumos. Contudo, às vezes Deus faz milagre ou mesmo milagres, quando age fora do rumo comum da natureza e não segundo as leis comuns dadas a ela.

Assim também o sumo pontífice, quanto ao poder que há na Igreja, tem a plenitude do poder e pode sem a causa segunda o que pode com a causa segunda. Demos um exemplo: a eleição do bispo depende da instituição do sumo pontífice que prescreve de que modo se deve fazer a eleição dos prelados e como

devem comportar-se os eleitores, quer quanto ao zelo, quer quanto ao mérito, quer quanto ao número, isto é, qual deve ser o número dos eleitores e quais devem ser os eleitores para que o eleito seja escolhido como é preciso. Tal eleição depende do sumo pontífice que estabelece e ordena o modo da eleição, assim como a produção das coisas naturais depende de Deus como causa primeira, o qual deu suas leis às coisas naturais, indicando-lhes o modo de agir e de produzirem seus efeitos. A eleição do prelado depende também do consentimento dos cônegos e da eleição por eles como causa segunda, assim como a produção de coisas naturais depende das próprias coisas naturais que estão sob um agente primeiro, que é Deus.

Portanto, em verdade reside no sumo pontífice, quanto ao poder que está na Igreja, a plenitude do poder, porque pode sem causa segunda, o que pode com a causa segunda. Podería com efeito nomear um bispo para qualquer diocese sem a eleição do cabido. Fazendo isto, não agiria de acordo com as leis comuns dadas, mas de acordo com a plenitude do poder. E o que foi dito da eleição de um prelado vale também para as outras coisas que se fazem na Igreja, pois o sumo pontífice pode agir sem os outros agentes, por ser aquele que tem a plenitude do poder, no qual se reconhece concentrar-se todo o poder da Igreja.

Contudo, o sumo pontífice deve lembrar-se que é Deus quem simplesmente tem todo o poder — e não só condicionalmente, com respeito a isto ou a aquilo. Para que não fiquem supérfluas as obras de sua sabedoria, Deus age quase sempre de acordo com as leis que deu às coisas, e quase sempre observa as leis para que o efeito dos agentes segundos aja mediante os agentes segundos. Com efeito, Deus esquenta mediante o fogo, e esfria mediante a água, até mesmo porque, segundo as leis dadas às coisas, não pode acontecer que o que existe no fogo não esquente e o que se encontra na água fria não esfrie; e também, segundo estas leis, não pode acontecer que o que andar sobre as águas não molhe seus pés. Às vezes, mas raramente, age fora dessas leis comuns, fazendo com que o que está no fogo não se queime e que alguém ande com pés secos sobre as águas. Assim também o sumo pontífice, porque lhe cabe estabelecer as leis de como a Igreja deve ser governada, e deve governar a Igreja conforme essas leis, deve permitir que os cabidos façam suas eleições e os prelados exerçam suas ações, e que os demais membros da Igreja realizem seus trabalhos de acordo com a forma que foi dada a eles. Contudo, por motivo racional, pode agir fora destas leis comuns, sem os outros agentes, porque se concentra nele o poder de todos, pois nele está o poder todo de todos os agentes na Igreja, a ponto de se dizer que nele reside a plenitude do poder.

Mas o céu, como referíamos, não tem a plenitude do poder nas ações naturais, porque não pode sem os agentes segundos o que pode com eles. Isto é verdade na produção das coisas perfeitas como, por exemplo, na produção dos animais perfeitos que são gerados por um da mesma espécie: o cavalo é gerado pelo cavalo, o leão pelo leão, e o homem pelo homem; com efeito, o céu não poderia, sem o cavalo, isto é, sem o sêmen do cavalo, produzir um cavalo. — Mas isto vale também para os animais imperfeitos, que são gerados pela putrefação. Na produção do cavalo o céu se comporta como causa superior e o sêmen do cavalo como causa inferior. Assim, na produção dos animais imperfeitos, como por exemplo naqueles que são gerados pela putrefação, o céu se comporta como causa superior e a putrefação como causa inferior. Portanto, o céu sem a putrefação não poderia gerar um animal, o qual tem de ser gerado da putrefação, nem de qualquer putrefação poderia gerar qualquer animal, mas de determinada putrefação, determinado animal.

Por isso o Comentador (Averróis. *In Met. l. 12, c. 3*) diz que a podridão da qual se gera um animal é como o sêmen nos animais que são gerados pelo sêmen. Assim como de diferentes sêmens são gerados diferentes animais perfeitos, assim de podridões diferentes são gerados diferentes animais imperfeitos. E porque as carnes de cavalo não apodrecem do mesmo modo que as do boi, diz Temístio, citado no mesmo lugar pelo Comentador, é que das carnes eqüinas apodrecidas são geradas as vespas, e das carnes bovinas, as abelhas.

Portanto, no céu não há plenitude de poder em relação à produção das coisas naturais, porque nem na produção de coisas perfeitas nem das imperfeitas pode o céu, sem a causa segunda, o que pode com a causa segunda. Em Deus, porém, há plenitude de poder simplesmente porque em todas as coisas pode, sem a causa segunda, o que pode com ela e nem precisa de agentes segundos para a produção de qualquer efeito. O fato de operar seus efeitos mediante agentes segundos não provém de sua necessidade, mas de sua bondade, porque quer comunicar às criaturas a sua dignidade e quer que as criaturas não fiquem ociosas e supérfluas, mas que façam suas ações e suas obras.

No sumo pontífice há a plenitude do poder não de qualquer modo, mas quanto ao poder que há na Igreja, pois todo poder que há na Igreja concentra-se no sumo pontífice. Dizemos entretanto "todo poder que há na Igreja" porque, se há algum poder que Cristo reteve para si e não comunicou à Igreja, tal poder não está no sumo pontífice, como por exemplo o poder de Cristo que podia dar o efeito do sacramento sem o sacramento.

Assim, a criança, quando nasce, não pode ter o batismo de desejo, porque não tem o uso da razão. Se, portanto, não tivesse o batismo de sangue, como no caso de não morrer por Cristo, e não tivesse o batismo de água, e assim não tivesse recebido nenhuma forma de batismo, a tal criança Cristo poderia conferir o efeito do batismo e dar a ela a graça batismal sem o batismo, porque Cristo não restringiu o seu poder pessoal aos sacramentos, e pode conferir o efeito do sacramento sem o sacramento. Porém tal poder Cristo não comunicou à Igreja, razão pela qual esse poder não se encontra no sumo pontífice. Este tem a plenitude do poder e tem todo poder, não de qualquer modo, mas todo poder que foi comunicado à Igreja e que está na Igreja.

Portanto, em Deus há simplesmente a plenitude do poder, porque tudo o que podem quaisquer agentes, pode Deus e tudo o que pode mediante quaisquer agentes, pode sem esses agentes. Do mesmo modo quanto ao poder que há na Igreja, o sumo pontífice tem a plenitude do poder, porque tudo que podem as pessoas eclesiásticas, pode-o o sumo pontífice. Por isso se diz que ele é Ordinário em toda parte, e tudo o que o sumo pontífice pode mediante quaisquer pessoas eclesiásticas, pode sem elas. Contudo, deve ser imitador de Deus, qual seu vigário carís-simo, para que não use indiferentemente e a toda hora essa plenitude do poder, mas considerando certas causas. Surgindo uma causa justa e racional, pode livremente usar desse poder, porque onde há intenção santa, onde há espírito do Senhor, há também liberdade. No uso de tal poder, muitas vezes se subtraem aos membros as próprias ações, como, por exemplo, se o sumo pontífice provir alguma Igreja, nomeando um prelado para uma diocese dentro dos requisitos canônicos, pode é claro fazer isto usando da sua plenitude do poder, mas agindo assim subtraem-se dos cônegos as próprias ações.

Portanto, como acima referimos, Deus, que tem todo poder simplesmente, governa o mundo de acordo com as leis que deu às coisas e não usa indiferentemente e a cada passo da sua plenitude do poder para agir fora do curso habitual das coisas. Mas surgindo uma causa racional, age fora dessas leis dadas e fora desse curso habitual. Assim também o sumo pontífice, como imitador de Deus, deu-se uma lei: que os cônegos elejam seu pastor, ou que estas pessoas eclesiásticas façam tais obras. De acordo com estas leis dadas deve ele governar habitualmente a Igreja; surgindo, entretanto, causa razoável, tem livre poder de agir fora dessas leis e fora deste curso habitual.

Há ainda outra causa, ou seja outra razão, pela qual cabe ao sumo pontífice agir de acordo com as leis dadas e de acordo com o curso habitual, porque o que diz o Filósofo na *Política (l. 3, c. 6; 1281b)* de todo o príncipe, tem de se verificar principalmente a respeito do sumo pontífice. Com efeito, ele diz que todo príncipe deve ser um homem de muitos olhos, de muitas mãos, e de muitos pés; deve reunir em torno de si muitos homens hábeis e sábios, pelos quais possa ver as coisas que se referem ao governo do principado que lhe foi confiado; deve ser um homem de muitas mãos, porque deve reunir em torno de si varões viris e virtuosos, através dos quais possa fazer o que deve ser feito; deve ser um homem de muitos pés, porque deve reunir em torno de si muitos varões firmes e estáveis, para que o seu principado não possa vacilar. Isto não é subtrair dos outros as suas ações próprias, mas antes incitá-los a que as façam. Com efeito, isto é incitar os olhos para que vejam, incitar os sábios para que estudem; e incitar as mãos para que ajam, os qualificados para que operem; e incitar os pés, dos quais é próprio sustentar tudo, para que sigam em direção ao bem, firme e estavelmente.

Voltemos, porém, à questão e digamos que, embora neste céu material não haja plenitude do poder, porque não pode realizar os efeitos naturais sem as causas inferiores, os quais pode com tais causas inferiores, no sumo pontífice há a plenitude do poder — não absoluta e simplesmente, ou seja, não de qualquer modo, mas quanto ao poder que há na Igreja — de modo que tudo o que pode com as outras pessoas eclesiásticas, pode sem elas. E se quisermos investigar a causa disto, dizemos que não cabe ao céu dar leis às coisas naturais, mas cabe a ele agir em consonância com as leis da natureza. Por isso, não se poderíam fazer milagres com a simples virtude do céu, porque o milagre é agir fora das leis dadas da natureza; enquanto que o céu, em tudo que faz, age de acordo com as leis dadas à natureza. Ao sumo pontífice, porém, cabe criar e dar leis a todas as pessoas eclesiásticas e a toda a Igreja; por causa disto ele está acima de tais leis e há nele a plenitude do poder, podendo agir fora do âmbito das leis.

Assim estão assinalados os dois modos de plenitude do poder. Um, quando pode sem causa segunda o que pode com a causa segunda, e assim é que Deus pode sem os agentes naturais tudo que pode com eles. Também o sumo pontífice pode sem quaisquer pessoas tudo que podería com elas. Pelo outro modo* Deus dá leis naturais às coisas naturais como, por exemplo, dá esta lei ao fogo de que esquente, à água que esfrie; há contudo nele

a plenitude do poder, porque pode agir fora dessas leis. Do mesmo modo o sumo pontífice dá às pessoas leis positivas morais; entretanto há nele plenitude de poder, porque pode agir fora destas leis.

CAPÍTULO X

No sumo pontífice há a plenitude do poder, contudo no céu não há tal plenitude. Por que então se diz que o poder dele é celeste?

Seguindo as sentenças dos santos padres, diz-se que o poder pontificai é espiritual, celeste e divino. Gregório Nazianzeno *(Decreto,* c. *6,X, Suscipitis),* escrevendo aos imperados de Constantinopla, diz que Cristo "deu aos pontífices o poder, deu também um principado muito mais perfeito que os vossos", e acrescenta:. "Ou porventura parece justo a vós se o espírito cede à carne, se as coisas celestes são suplantadas pelas terrenas, e se as coisas humanas são preferidas às divinas?" Nestas palavras diz-se que o principado sacerdotal é espiritual, celeste e divino, e que o poder real é carnal, terreno e humano. Como no céu não há plenitude do poder, por isso pergunta-se na rubrica do capítulo, como é que o poder pontificai pode ser chamado celeste, já que no poder do sumo pontífice há a plenitude do poder, e no céu não há?

Mas pode-se objetar: diz-se que o poder do sumo pontífice é celeste porque é divino; pela palavra céu, com efeito, podemos entender o próprio Deus, e assim *Jo 3,31:* "O que vem do céu, está acima de todos" é explicado por Agostinho *(In Joh. c. 14 (?); Catena aurea, v. 12, p. 300):* Cristo vem do céu, porque vem de Deus Pai. Mas dizemos que Deus Pai não se chamaria céu, se não houvesse alguma semelhança entre o céu e ele. E nem se diz que o poder do sumo pontífice é celeste, se o poder do céu não tiver alguma semelhança com o do sumo pontífice.

Nenhuma semelhança é semelhante sob todos os aspectos, porque então não seria semelhança, mas identidade, e o semelhante não seria semelhante, mas idêntico. É certo que o sumo pontífice não é o céu sensível que vemos, e o poder pontificai não é o poder desse céu. Contudo, o poder pontificai, e principalmente o do sumo pontífice, tem muitas semelhanças com o

poder do céu sensível, e assim diz-se que o poder do sumo pontífice é celeste.

Podemos referir cinco coisas do céu que podem ser aplicadas ao poder do sumo pontífice: primeiro, o céu quanto ao ser é cheio de forma; segundo, quanto à posição, ou seja, quanto à ordem, está sobre tudo; terceiro, quanto à grandeza, ou à capacidade de conter, contém tudo; quarto, quanto à ação age e influi em tudo; quinto, quanto à passividade, não é tocado por ninguém e não sofre nada de ninguém, uma vez que toca tudo e age em tudo.

Em primeiro lugar, o céu, quanto ao ser, é cheio de forma e de perfeição, a tal ponto que a forma do céu satisfaz todo o apetite da matéria, no sentido que a matéria não pode ter perfeição nem forma mais elevada. Tal é o poder do sumo pontífice, pois, falando do poder de regime e de governo que pode caber a um homem nesta vida, seu poder é de tanta perfeição que não lhe pode caber poder mais elevado de regime nem de governo. Por isso na *Decretai (Extra, c. 6,X, De maior, et obed., "Solite"; 1,33)* o poder sacerdotal se assemelha ao luminar maior, o sol, enquanto que o poder real se assemelha ao luminar menor, a lua; ambos estão no firmamento do céu. Do mesmo modo ambos os poderes, tanto o maior como o menor, tanto o pontificai como o real, estão na Igreja. Assim, pois, como a lua tem todo poder vindo do sol, e assim como o sol é cheio de luz e é fonte de luz e não é possível haver luz mais perfeita que a solar, assim o poder real foi instituído pelo sacerdotal e pontificai, e o sumo pontífice está cheio de poder, e nas coisas humanas pode ser chamado de fonte de poder, pois nelas não há outro poder mais perfeito. Logo, se considerarmos o céu e as coisas que estão no céu quanto ao ser, como aí há plenitude quanto à forma e quanto à perfeição, diz-se que o poder do sumo pontífice é celeste, porque cheio de forma e de perfeição.

Em segundo lugar, se considerarmos o céu quanto à posição e à ordem, está sobre todas as coisas. Diz-se que o poder pontificai é celeste porque está sobre todo poder, pois, como ficou evidente nas palavras de Gregório Nazianzeno, a lei de Cristo sujeita o poder imperial ao sacerdotal; e em *Jr 1,10* diz-se o que se pode aplicar à Igreja, isto é, ao poder eclesiástico e prineipalmente ao sumo pontífice: "Eis, eu te constituí sobre as nações e sobre os reinos".

Em terceiro lugar, o céu, quanto à grandeza e à abrapgência, contém tudo. Do mesmo modo, no poder do sumo pontífice está

contido todo poder sacerdotal e real, celeste e terreno, podendo ele dizer *(Mt 28,18):* "Foi-me dado todo poder no céu e na terra". Com efeito, o próprio gládio material, pelo qual se figura o poder terreno, está contido no poder do sumo pontífice, embora não para uso, mas à disposição. A Igreja tem, pois, ambos os gládios, o espiritual e o material: o espiritual para usar, o material à disposição; o gládio espiritual deve ser exercido pela Igreja, o material em favor da Igreja, mas ambos pertencem à Igreja, pois o Senhor disse a Pedro, também a respeito do gládio material *(Mt 26,52):* "Guarda a tua espada na bainha". Aquele gládio era de Pedro, mas não para ser exercido por ele, e o Senhor repreendeu a Pedro, porque este queria pessoalmente usar gládio material, que devia ser exercido em favor dele, para que desse modo ambos os gládios fossem de Pedro, um para ser exercido por ele, outro em favor dele. Isto referimos acima, e também Bernardo *(De cons. I. 4, c. 3,* § *7; PL 182, 776)* examina e trata a fundo. Se o céu contém tudo e o poder do sumo pontífice contém como que todo poder espiritual e material, fica claro por que se diz que o poder do sumo pontífice é celeste.

Em quarto lugar, o céu, quanto à ação, age e influi em tudo. Assim o poder eclesiástico e, principalmente, o do sumo pontífice age e influi em todo poder, de maneira que não há outro verdadeiro, nem verdadeiro principado, se não for sujeito ao sumo pontífice, porque, como diz Agostinho *(De civ. Dei, l. 2,* c. *21, 4; PL 41, 69):* "Não há verdadeira justiça, a não ser naquela república cujo fundador e administrador é Cristo". Mas ninguém está sob Cristo administrador, se não estiver sob o sumo pontífice, que é o vigário-geral de Cristo. Como, pois, é próprio do superior agir e influir nos inferiores, e como todos os principados, se são verdadeiros e justos, estão sujeitos ao poder do sumo pontífice, foi bem dito que o poder deste é celeste, porque assim como é próprio do céu influir em tudo, assim o poder do sumo pontífice tem de agir e influir em todos os outros principados, como em coisas que lhe são sujeitas.

Em quinto lugar, quanto à paixão, não é tocado por ninguém, e toca em tudo. Os sábios filósofos distinguiram um duplo tato, um superficial, de acordo com o volume, outro profundo, de acordo com a virtude. Há tato superficial quando as superfícies de alguns corpos se tocam. Este contato é superficial, porque assim os corpos só se tocam nas superfícies; é contado de acordo com a quantidade da massa, porque, quanto maiores são os corpos, tanto maior é o contato. Segundo este modo, tudo que toca é por sua vez tocado e vice-versa, porque se a superfície de um corpo atinge a superfície de outro, é preciso que seja atingida por esta outra superfície.

Diferente é o contato profundo e de acordo com a quantidade da virtude: segundo ele, o agente toca o paciente, assim como o fogo toca a estopa quando a queima. É profundo porque o agente pode agir no corpo todo: a ação do agente pode penetrar até as profundidades do paciente, principalmente se o agente é natural, porque parece que a arte age nas extremidades do corpo. Com efeito, a arte nada mais faz que unir um corpo a outro, ou separar um de outro; unindo, une uma superfície à outra; separando, separa uma de outra. E se disseres que o fogo pode por arte se unir ao ferro ou à madeira, pois age em todo ferro ou madeira, dizemos que a ação artificial nada mais faz do que aplicar a superfície de um corpo à de outro corpo, como aplica a superfície do fogo à do ferro ou em uma parte ou em toda parte, como, por exemplo, se por ação da arte o ferro fica todo circundado pelo fogo. Mas, se depois o fogo, assim unido ao ferro, age no interior do ferro, esta ação não será artificial, mas natural, pois a arte age nas extremidades, enquanto que a natureza age no corpo todo. Há um contato profundo que vem do agente natural; e este contato é de acordo com a quantidade da virtude, porque o agente natural, pela virtude ativa, toca o paciente e age nele. Segundo este modo, nem tudo que toca é tocado, nem tudo que altera é alterado, nem tudo que age sofre a ação, pois, como explica Aristóteles *(De gen. et corruptione, l. 1, c. 7; 323b)*, o céu toca todos estes inferiores, porque age em todos eles, contudo, não é tocado por eles, porque não sofre ação da parte deles.

Quanto a este modo, o poder do sumo pontífice pode ser chamado celeste, porque, toque em quem tocar, aja em quem agir, não será tocado por nada. Ultraja portanto ao direito e contradiz a razão aquele que, tocado pelo sumo pontífice, esforça-se em tocá-lo, e sofrendo uma pena da parte dele, procura reagir contra ele. O sumo pontífice comporta-se em relação ao que há na Igreja, como o céu em relação aos inferiores: se os toca, não é tocado; se age, não sofre ação.

Vemos, porém, que o céu gera e corrompe os inferiores, porque a geração de um é a corrupção do outro, e vice-versa. Se o céu gera e corrompe, é preciso que construa o que gera, e destrua o que corrompe. De acordo com este modo é preciso que estabeleça e destitua. Como cabe ao céu gerar várias coisas e contribui para a geração, tanto das pesadas como das leves, é preciso que faça algum corpo subir, gerando nele a forma do leve, e faça algum descer, gerando nele a forma do pesado. Mas embora o céu construa isto, destrua aquilo, estabeleça isto, des-

titua aquilo, faça isto descer e aquilo subir, nada há que atinja o céu, que tente reagir contra ele. E como nisto o sumo pontífice lhe é semelhante, o poder deste pode ser chamado de celeste.

CAPÍTULO XI

Se reside no sumo pontífice a plenitude de poder, como se deve entender a afirmação de Hugo, que por piedosa devoção dos fiéis foram concedidas às igrejas certas coisas temporais?

A dificuldade referida na rubrica do capítulo nasce disto: como na Igreja, ou seja, no sumo pontífice, há a plenitude do poder, e como nele há ambos os poderes, o espiritual e o temporal, como se explica a afirmação de Hugo *(De sacramentis, l. 2, p. 2, c. 7; PL 176, 419D)* que "por piedosa devoção dos fiéis foram concedidas às igrejas a posse de certas coisas temporais"? 'A posse de coisas temporais, ao que parece, não cabe à Igreja por devoção ou doação dos fiéis, mas pelo poder e domínio que a Igreja tem, uma vez que tem poder e domínio temporal..

Parece que a afirmação de Hugo se baseia no *Decreto (c. 30, d. 63),* pois'no benefício que Luís I, imperador, fez aos romanos pontífices, consta: "Eu, Luís Augusto, imperador dos romanos, estabeleço e concedo ao senhor Pascal, sumo pontífice, e aos sucessores dele, em perpétuo, assim como por nossos predecessores até agora conservastes e dispusestes em vosso poder, a cidade romana, como o seu ducado" etc. Mesmo que se diga que Luís não doou nem concedeu à Igreja, mas confirmou o que antes tinha sido doado e concedido por Constantino *(Decreto, c. 13/14, dist. 96),* sempre continua a questão, a saber, que à Igreja foram concedidas coisas temporais por benefício dos imperadores e piedosa doação dos fiéis> Assim a posse de coisas temporais não competiria à Igreja graças ao seu poder e domínio, e, logicamente, não haveria na Igreja ambos os gládios, nem teria ela ambos os poderes e, consequentemente, não teria a plenitude do poder.

Dizemos, pois, que se deve dar a Deus o que é de Deus, de modo que também se dê a César o que é de César, embora César não tenha nada que não seja de Deus. Deus quer que, sob ele, César tenha algo. Como há dois poderes, o pontificai

e o real, o espiritual e o terreno, como consta no *Decreto (dist. 96)* e é referido em outros lugares, deve ser dado à Igreja o que é da Igreja, mas que o poder terreno não seja privado de seus direitos, embora não haja coisas sob o poder terreno que não estejam sob o eclesiástico. Assim, de tal maneira Deus quis organizar sua Igreja, que o poder terreno tivesse seus direitos sob o poder eclesiástico, ficando um poder sob outro e um gládio sob outro. Do mesmo modo o corpo tem sua propriedade e sua virtude sob a alma, de maneira que sem a alma não tem sentido nem movimento.

Dizemos, com efeito, que aquilo que nos corpos é saúde e vida, é nos costumes e no governo dos homens eqüidade e justiça. Como se diz que é são o corpo que tem humores normais, e que, se a anomalia dos humores prevalecer, o corpo fica enfermo e pode prevalecer tanto que morra, assim, sem a eqüidade e a justiça não há reto governo dos homens, nem coisa pública que seja vida de costumes, embora possa ser pintada de cores, conforme diz Agostinho *(De civ. Dei, l. 2, c. 21,4; PL 41, 68)* da república dos romanos antes da aceitação da fé: ela não estava na verdadeira justiça e não era animada por bons costumes, mas pintada em belas cores. De fato, não há verdadeira justiça, como ele diz, e como já foi muitas vezes repetido, onde Cristo não é administrador e fundador.

Por isso, entre os infiéis não há impérios, nem reinos, porque, como diz Agostinho *(ibid. l. 4, c. 4; PL 41, 115)*: "Tirando-se pois a justiça, o que são os reinos a não ser grandes latrocínios?" Aliás, entre os infiéis não só não há reinos nem impérios, já que entre eles os reinos e os impérios são latrocínios, mas também entre eles não há nenhum domínio justo, como não há nenhum infiel dono justo, ou seja, possuidor justo de sua casa, de seu campo, de sua vinha ou de qualquer coisa, porque, como provamos acima, aquele que não quer se sujeitar ao seu senhor, merece que nada se sujeite a seu domínio.

Portanto, quem não está sob Deus, de quem tem tudo, merece que tudo lhe seja tirado. Mas quem digna e justamente deve ser privado de qualquer coisa, é indigno e injusto possuidor de qualquer coisa. E porque só através da Igreja e sob a Igreja alguém pode agradar a Deus, estar sujeito a ele e sob seu senhor, e é só através da Igreja e sob a Igreja que alguém possui o seu domínio; e porque o fato de ser alguém justo dono de qualquer coisa vem-lhe pela Igreja e sob a Igreja, segue-se que ele e todas suas coisas estão colocadas sob o domínio da Igreja. Por isso, ninguém será justo dono de coisa alguma, a não ser que reconheça que a Igreja é mãe e senhora dele e de tudo o que tem.

Dizemos, pois, que as coisas temporais que o poder terreno tem justamente estão sob a Igreja, mas não vice-versa. Com efeito, a Igreja pode ter algumas coisas temporais sobre as quais o poder terreno não tem jurisdição. Neste sentido, pode-se afirmar o que Hugo diz, e que o direito refere, que por piedosa doação dos fiéis e pela prodigalidade dos imperadores e dos príncipes foi concedido às igrejas possuir certas coisas temporais. Dizemos, pois, que, embora todas as coisas temporais que estão sob o poder terreno estejam sob a Igreja — porque o poder terreno e o dono de qualquer coisa temporal não podem possuir justamente alguma coisa, a não ser sob a Igreja e através dela — contudo essas coisas não estão do mesmo modo sob a Igreja e sob o senhor temporal.

Somos obrigados a conceder que o senhor temporal nasceu filho da ira, pelo pecado original, e tornou-se filho da ira pelo pecado atual; e como está afastado de Deus e não está sob o seu senhor, a justiça exige que nada haja sob seu domínio; e assim não é justo dono de nada. Renascido porém, através da Igreja, do pecado original pelo Batismo e absolvido por ela do pecado atual pelo sacramento da confissão, torna-se justo dono de suas coisas. E como é feito justo dono pela Igreja, é preciso que suas coisas estejam sob ele como sob justo dono, e sob a Igreja, da qual tem ou recebe tal justo domínio. Mas estão sob a Igreja de um modo diferente do que sob ele, porque estão sob a Igreja como sob aquela que tem o domínio superior primário, que é principal e universal; e sob o domínio temporal como sob o dono que tem domínio inferior e secundário, que é direto e executório.

Por causa deste domínio superior e primário se devem às igrejas os dízimos e as oblações de todas as coisas temporais, e por causa do domínio inferior e secundário se devem aos poderes terrenos e aos donos temporais outras utilidades e outros emolumentos que provêm das coisas temporais.

Assim a Igreja, de acordo com seu poder e domínio, tem sobre as coisas temporais um domínio superior e primário. De acordo com este poder não tem jurisdição e execução direta; e por isso não se diz que possui coisas temporais, no sentido em que falamos aqui de posse. César, entretanto, e o senhor temporal têm tal jurisdição e execução. Por isso vemos que há poderes, direitos e gládios distintos. Contudo, esta distinção não faz que não haja um poder sob o outro, um direito sob o outro e um gládio sob o outro; pelo contrário, faz que sejam assim porque, como o direito e o domínio da Igreja é superior e primário, enquanto o direito de César é inferior e secundário, é preciso que haja um direito sob outro e um domínio sob outro.

César tem nas coisas temporais algum direito, aliás um grande direito e mais útil do que o da Igreja, embora não o tenha tão dominativo como o tem a Igreja. César tem um direito não só útil, mas também potestativo e dominativo sobre as coisas temporais, sobre as cidades, acampamentos e terras; e domínio útil e direito, no sentido em que recebe deles emolumentos e utilidades; domínio potestativo, no sentido em que exerce sobre eles a justiça e o juízo de sangue. Mas este domínio que têm César e o senhor temporal, quer seja domínio útil, quer potestativo, não tira o domínio da Igreja, que é superior e primário, pelo qual os que têm coisas temporais são tributários dela, devendo-lhe de suas posses temporais os dízimos que se coletam. Este domínio da Igreja é mais dominativo e mais alto sobre as coisas temporais do que o domínio que César ou qualquer senhor temporal tem, porque deste domínio superior e primário tem a Igreja da parte e das posses dos fiéis a contribuição ou o tributo: dos fiéis tem oblações, das posses dos fiéis tem os dízimos, para que assim domine todas as coisas e seja reconhecida como senhora e mestra de todos.

Voltemos pois à questão e digamos que sobre as coisas temporais a Igreja tem o seu direito e César o seu, e ambos os direitos são de algum modo úteis e de algum modo potestativos. O direito que a Igreja tem são os dízimos, as oblações e aquilo que é devido às igrejas, provindo das coisas temporais; o direito útil que César tem são alguns emolumentos que podem ser obtidos das coisas temporais. Com efeito, depois que são dados à Igreja os dízimos, tributadas as oblações e apresentadas as coisas que se devem às igrejas, o resto é de César, isto é, do senhor temporal. Assim, portanto, se dá à Igreja o que é da Igreja e a César o que é de César.

Entretanto, o direito útil que a Igreja tem sobre todas as coisas temporais é de longe superior ao que tem César. Assim como o dono do campo ou da vinha recebe algo como contribuição e como demonstração de domínio, e o resto é dos operários, assim, em sinal do domínio universal, a Igreja recebe os dízimos e as oblações e o que se deve a ela dos bens dos fiéis, o resto é dos fiéis. Por isso o direito útil que a Igreja tem sobre os bens temporais é de longe superior ao de César ou de qualquer senhor temporal.

Também o direito potestativo que a Igreja tem sobre as coisas temporais é muito superior ao de César, porque havendo culpa ou motivo a Igreja pode privar César ou o poder terreno do domínio e dos bens temporais, o que não se daria, se a Igreja não tivesse um domínio superior, não só útil, mas potestativo.

César, ou o poder terreno, a quem pertence carregar o gládio material, tem o poder potestativo sobre as coisas temporais, como sobre cidades, fortalezas, campos, vinhas ou quaisquer terras, porque julga e pune os delinqüentes. Mas a Igreja tem um domínio potestativo muito superior ao de César, porque o poder terreno só pode chamar a atenção dos leigos, enquanto que a Igreja, de todos, porque pode chamar a atenção do próprio poder terreno, por mais alto que seja, e privá-lo de seus bens temporais, o que não se daria, a menos que os que possuem coisas temporais estivessem sob a Igreja.

Não dizemos que César não tem nenhum domínio útil sobre as coisas temporais, mas que o domínio que a Igreja tem é superior ao dele; aliás, o direito de César deve ordenar-se ao da Igreja. Também não dizemos que César não tem nenhum domínio potestativo sobre as pessoas ou as coisas temporais, mas que o domínio potestativo da Igreja é muito mais elevado que o dele, porque a Igreja pode chamar a atenção de César e dos bens temporais dele: pode castigar a pessoa por meio da censura eclesiástica, e pode transferir para o domínio de outrem os bens. Aliás, até o domínio potestativo que César tem, e também o gládio material que usa, deve ser exercido em favor da Igreja e à disposição dela; embora a Igreja não use por si mesma o gládio material, contudo admoesta os outros de acordo com ele, no sentido em que tal gládio deve ser exercido não pela Igreja, mas em seu nome e à sua disposição.

Portanto, César tem sobre as coisas temporais algum direito, aliás um grande direito, do qual não deve ser privado de jeito nenhum sem culpa e sem causa. E porque tem algum direito útil e potestativo, pode doar à Igreja o direito que tem, tanto um direito sem o outro, como com o outro. Pode doar um sem o outro, porque pode doar o direito útil sem o potestativo; assim, por exemplo, pode doar um parque ou um campo, quanto ao direito útil, ficando para si o potestativo, de modo que a Igreja terá a utilidade e o emolumento, mas se alguém cometer delito naquele local, a punição do delinqüente não caberá a ela, mas ao senhor secular. Pode também dar um direito com o outro, quando tudo cabe à Igreja, tanto o direito útil quanto o potestativo; mas no caso em que a Igreja tenha o direito potestativo, que é o juízo de sangue, ela nunca o exerce por si mesma, mas por uma pessoa leiga. Este direito que César tem, útil ou potestativo, pode doá-lo à Igreja simplesmente ou sob condição, pois qualquer um pode pôr em sua coisa a condição que quiser.

Fica claro o que se perguntava na rubrica do capítulo: por que a Igreja tem de tal maneira a plenitude do poder e um direito universal, superior e primário sobre os bens temporais, que César não fica destituído de seu direito. A Igreja pode ter tal plenitude de poder, e contudo possuir coisas temporais pela piedosa devoção dos fiéis e prodigalidade dos príncipes, se os fiéis derem a ela o direito que têm sobre as coisas temporais. Para provar o que dizemos, valem as palavras de Hugo *(De sacramentis, l. 2, p. 2, c. 7; PL 176, 419s).*

Fica claro também que nenhuma coisa temporal está sob César que não esteja sob a Igreja, porque nada foge do direito superior e primário desta. E se algum sumo pontífice doasse algum direito, o seu sucessor poderia revogá-lo, já que tal direito não pode ser confirmado por um superior, uma vez que o papa não tem nenhum superior e o sucessor poderia revogar porque um igual não tem domínio sobre outro igual. Mas a Igreja pode ter algumas coisas temporais sobre as quais César não tem nenhum direito, porque César pode dar à Igreja todo o direito que tem sobre tais coisas, e isso pode ser confirmado pelo papa, de modo que o sucessor de César não poderá revogar, porque César, ou qualquer senhor secular, agiria acima do seu âmbito, ao querer revogar o que foi confirmado pelo papa.

CAPÍTULO XII

Na Igreja há tanta plenitude de poder que o poder dela é sem peso, número e medida

Aquilo que se lê de Deus em *Sb 11,22:* "Dispusestes tudo com medida, número e peso" pode-se aplicar à Igreja. Estas palavras Agostinho *(Super Gen. ad litt. l. 4, c. 3 e 5; PL 34, 299)* explica de dois modos: de um modo, que Deus dispôs todas as coisas para que tivessem seu peso, número e medida; de outro modo, dispõe todas as coisas em si mesmo, que é número sem número, peso sem peso, medida sem medida. Podemos, pois, aplicar estas palavras à Igreja, isto é, ao sumo pontífice, dizendo que este dispõe toda a Igreja em número, peso e medida, porque dispõe todas as coisas que há na Igreja, para que tenham seu número, seu peso e sua medida. Segundo o outro modo, dispõe tudo porque dispõe as coisas em si mesmo, que é número sem número, peso sem peso e medida sem medida, pois seu poder

é sem número, peso e medida. Os outros que há na Igreja têm poder em número, se se considerarem aqueles à frente dos quais estão; em peso, se se considerar o modo segundo o qual estão à frente; e em medida, se se considerarem aqueles que estão à frente.

Com efeito, todos os outros têm um poder limitado, se forem considerados aqueles à frente dos quais estão, porque a nenhum outro prelado foram confiadas todas as ovelhas, mas a este foram confiadas estas, a outro aquelas, de modo que qualquer outro que não o sumo sacerdote recebe uma prelação sobre certas e determinadas ovelhas.

A nenhum prelado foram confiadas ovelhas sem número, porque a nenhum foram confiadas todas as ovelhas. Se se considerarem, pois, aqueles à frente dos quais os prelados estão, diz-se que o seu poder é com número delimitado, porque não receberam poder, a não ser sobre certas ovelhas.

Mas, se se considerar o modo segundo o qual estão à frente, diz-se que o poder deles é em peso ou é ponderado, porque não é superior a todo o peso. A nenhum outro prelado é confiado o poder de absolver todos os pecados; há, pois, o peso de algum pecado que excede o peso do poder dele. Os pecados pesam, porque arrastam para baixo, conforme *Jó 21,12s:* "Seguram o saltério e a citara, divertem-se ao som do órgão, passam os seus dias em coisas boas, e num momento descem aos lugares inferiores". Ora, o que pode puxar para cima uma coisa pesada pesa mais que ela; logo, aquele poder que pode absolver o pecador dos pecados e ordená-lo aos lugares superiores, é mais pesado que os pecados. Portanto, qualquer outro prelado tem um poder ponderado, se se considerar o modo segundo o qual está à frente, já que não pode absolver de qualquer pecado: o seu poder não pesa mais que todo peso e consequentemente não é sem peso, mas é ponderado.

Mas se considerarmos os outros prelados que estão à frente do rebanho, o poder deles será dentro de medida, ou seja, será um poder medido, porque em nenhum, excetuando o sumo pontífice, se concentra todo o poder que há na Igreja. Os outros prelados têm um poder medido, porque não têm todo o poder que há na Igreja; e se se considerar o modo segundo o qual estão à frente, têm um poder ponderado. Estão à frente administrando os sacramentos da Igreja, absolvendo os outros de seus pecados, e como não podem absolver de todos os pecados, o poder deles não é sem peso, pois não é mais pesado que todo peso. E se se considerarem aqueles à frente dos quais

estão, têm o poder numerado, porque a nenhum outro que não seja o sumo pontífice foram confiadas todas as ovelhas, mas só algumas, numeradas e determinadas.

Após estes prolegômenos, digamos que o sumo pontífice dispõe e ordena todas as coisas que há na Igreja em número, peso e medida, o que se pode entender de duas maneiras. Em primeiro lugar, porque dispõe todas as coisas de modo que tenham um certo número, peso e medida, porque assim dispõe e ordena a Igreja e todos os prelados. A todo prelado dá poder numerado quanto às ovelhas que lhe confia, porque não lhe confia todas, mas só determinadas; dá-lhe poder ponderado quanto ao modo segundo o qual lhe confia as ovelhas, porque não lhe dá poder de absolver de todo o peso dos pecados, mas só de determinado peso; dá-lhe um poder medido, quanto às pessoas dos prelados, porque não lhe dá poder sem medida, nem todo poder que há na Igreja, mas um poder determinado e medido.

Uma explicação é que o sumo pontífice dispõe e ordena toda a Igreja em número, peso e medida, isto é, que todos os prelados que há na Igreja tenham um certo número, peso e medida.

Pode-se ainda entender de outro modo: o sumo pontífice ordena em si mesmo, que é número sem número, peso sem peso e medida sem medida. Ele é número sem número quanto às ovelhas que lhe são confiadas, porque não lhes foram confiadas estas ou aquelas, mas foram-lhe confiadas todas.

O Senhor disse a Pedro *(Jo 21,17)*: "Apascenta minhas ovelhas", não distinguindo entre estas ovelhas ou aquelas, pois confiou-lhe todas; não em número, mas sem número, sem distinção, foram-lhe confiadas universalmente as ovelhas. Em segundo lugar, também o sumo pontífice é peso sem peso, se se considerar o modo segundo o qual lhe foram confiadas as ovelhas: foram-lhe confiadas de tal maneira que pudesse administrar os sacramentos da Igreja, que pudesse absolver de todo peso dos pecados. O seu modo de presidir pesa, pois, mais que todo peso dos pecados. Há então nele peso sem peso, porque se fosse um peso ponderado, não pesaria mais que todo peso.

O seu peso é sem peso, enquanto nos outros prelados, quanto à absolvição dos pecados, há peso ponderado, quer quanto à culpa, quer quanto à pena: quanto à culpa, porque não podem absolver de toda ela; quanto à pena, porque não podem dar indulgência que satisfaça a toda pena. Já no sumo pontífice há peso sem peso, quer quanto à culpa, quer quanto à pena: quanto à culpa, porque pode absolver de toda a culpa; quanto à pena, porque pode comunicar do tesouro de paixão dos mártires e

dos outros santos, e principalmente do da paixão de Cristo que é um tesouro infinito, tanto que pode satisfazer toda a pena. Portanto, assim como no sumo pontífice não há número quanto às ovelhas que lhes foram confiadas, assim há nele peso sem peso, quanto ao modo segundo o qual lhe foram confiadas, isto é, quanto à administração dos sacramentos ou quanto à absolvição dos pecados, porque lhe foram confiadas de modo que, administrando os sacramentos, as absolva dos pecados: absolvendo-as, quer quanto à culpa, quer quanto à pena, há nele peso sem peso, porque há nele tanto poder que pesa mais que todo peso, quer da culpa, quer da pena.

Em terceiro lugar, o sumo pontífice *é* medida sem medida, se se considera a pessoa dele, a quem as ovelhas foram confiadas, porque nele há sem medida o poder no qual está todo poder da Igreja. Por isso, sobre aquela palavra de *Jo 3,34:* "Com efeito, Deus não lhe dá o espírito por medida", diz Crisóstomo *(Glossa Hom. 29;* Tomás de A. *Caterva Aurea, v. 12, p. 301)* que chama aqui de espírito às ações do Espírito. Quer mostrar que nós recebemos as ações do Espírito em medida, Cristo, porém, recebe toda a ação do Espírito. Cristo, porque tem toda a ação do Espírito, não recebe o Espírito com medida; mas nós, porque não temos toda ação espiritual, recebemos o Espírito com medida.

Assim também na questão, porque nenhum outro, exceto o sumo pontífice, tem todo o poder que há na Igreja, recebe o poder eclesiástico com medida, enquanto que o sumo pontífice, porque tem todo poder que há nela, recebe-o sem medida.

Ouçamos, portanto, todos igualmente o fim do exposto. Teme a Igreja e observa os mandamentos dela: a isto se ordena o homem. Deve-se temer a Igreja e devem-se observar seus mandamentos, ou seja, o sumo pontífice, que está no ápice da Igreja e pode ser chamado de "a Igreja", deve ser temido e seus mandamentos devem ser observados, porque o poder dele é espiritual, celeste e divino, isto é, sem peso, número e medida.

E bastem estas coisas a respeito do poder eclesiástico, ou seja, do poder do sumo pontífice.

Louvor seja dado ao Altíssimo, que é bendito nos séculos dos séculos. Amém.

Termina o livro do poder eclesiástico, ou seja, do poder do sumo pontífice.